NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THÉOLOGIQUE

87e ANNÉE - N° 9 NOVEMBRE 1955 - TOME 77

SOMMAIRE

Théologie et catéchèse. P. HITZ, C.SS.R. 897

Quel est l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur ? J. GALOT, S.J. ... 924

Expérience et Théologie dans la doctrine de Serge Boulgakov. A. WENGER, A.A. 939

« *Mon joug est aisé et mon fardeau léger* ». G. LAMBERT, S.J. 963

ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Actes du Souverain Pontife :

Discours du 21 juin 1955 aux représentants de l'industrie cinématographique d'Italie. E. B. 970

Lettre du 14 juillet 1955 sur les techniques modernes de diffusion, à l'occasion de la Semaine Sociale de Nancy. E. B. 973

Allocution du 28 juillet 1955 à la J.I.C.F. de Belgique. E. B. 975

Discours du 7 septembre 1955 aux membres du X^e^ Congrès international des sciences historiques. R. Mols, S. J. 976

S. Congrégation des Rites :

Doutes sur l'interprétation du décret de la S. Congrégation des Rites du 23 mars 1955 sur la simplification des rubriques. L. Renwart, S. J. ... 978

Bibliographie (voir en 2e et 3e pages la liste des ouvrages analysés) 980

Ouvrages envoyés à la rédaction 1023

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU
COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1955

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
FRANCE ET COLONIES : **1250 francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI°).
ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.
AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.
AUTRICHE : **120 ö.S.**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.
CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5112, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.
ESPAGNE : **160 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.
ETATS-UNIS : **4,75 $,** à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
GRANDE BRETAGNE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.
HOLLANDE : **15 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.
IRLANDE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.
ITALIE: **2.300 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C^ie^, Piazza Grazioli, 4, Roma.
MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
PORTUGAL : **130 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.
SUISSE : **19 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

Prière d'adresser la correspondance relative à la REDACTION ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages envoyés pour compte rendu à : Direction de la N.R.Th., 95 Chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

Tout ce qui concerne l'ADMINISTRATION de la revue et les ABONNEMENTS doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs-Noires, Tournai ou, pour la France : Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI°).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

P. P. Hitz, C.ss.R., Scolasticat des Pères Rédemptoristes, 10 Rue des Merciers, Echternach (Grand-Duché de Luxembourg).

P. J. Galot, S. J., prof. de théol. dogmatique, Collège philos. et théol. Saint-Albert-de-Louvain, 95 Chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

P. A. Wenger, A.A., Institut français des études byzantines, 8 Rue François I^er^, Paris, (VIII^e^).

P. G. Lambert, S. J., prof. d'Ecriture Sainte, Collège philos. et théol. Saint-Albert-de-Louvain, 95 Chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

OUVRAGES ANALYSES

THEOLOGIE POSITIVE

C. Hanson, D.D. *Origen's Doctrine of Tradition.*
H.-M. Diepen, O.S.B. *Les trois chapitres au concile de Chalcédoine.*
J. Betz. *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter.* Band I/1.
J. Grotz. *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche.*
G. Fittkau. *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus.*
T. J. Van Bavel, O.E.S.A. *Recherches sur la christologie de saint Augustin.*
H. Rondet, M. Le Landais, A. Lauras, C. Couturier. *Etudes augustiniennes.*

NIHIL OBSTAT
H. Van Haelst, can., cens. libr.

IMPRIMATUR
Tornaci, die 3 Novembris 1955
† Julius Lecouvet, vic. gen.

N° 9 1955 Novembre

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Théologie et catéchèse *

I. LA THÉOLOGIE COUPÉE DE LA CATÉCHÈSE

La situation concrète du problème est connue. On peut dire qu'en pratique, pour la grande partie du clergé, la théologie scolaire semble coupée de la catéchèse pastorale comme de la vie spirituelle.

Un premier fait, si souvent constaté : presque tous les prêtres qui accèdent au ministère pastoral dénoncent la rupture entre ce qu'ils doivent prêcher et vivre et la théologie qu'on leur a enseignée au séminaire. Quand un professeur de théologie rencontre ses confrères pasteurs et qu'il leur expose d'occasion les traités qu'il enseigne, de la Rédemption, de la Grâce, de la Trinité, il n'est pas rare qu'on lui fasse remarquer que ce n'est point dans les traités qu'on peut trouver de quoi prêcher. Sans doute, d'autres veulent bien « prêcher le dogme », comme ils disent, mais ils essaient seulement de vulgariser la théologie toute abstraite de certains manuels, un peu comme les rédacteurs de catéchismes au XVIII[e] siècle se contentaient de résumer des thèses théologiques scolaires. Parfois ce sont des reproches plus explicites, accusant la théologie scientifique de gêner la catéchèse, au lieu de la nourrir. Aussi de nombreux traités de prédication mettent les jeunes prêtres en garde contre leurs cahiers de théologie emportés du séminaire. De tels faits, dans un sens ou dans l'autre, sont légion. Ils témoignent de la conviction commune à beaucoup de prêtres que la théologie ne peut servir à la prédication ou que prêcher la théologie signifie, selon le mot du P. Bouyer, « déglutir les aridités jamais digérées des manuels qu'on a dû ingurgiter jadis pour passer ses examens [1] ».

* Texte développé d'une conférence, prononcée le 16 mars 1955 à l'Institut Catholique de Paris dans le cadre des grandes conférences organisées par l'Institut Supérieur Catéchétique dont M. Coudreau est le Directeur.

1. L. Bouyer, *Conditions d'une prédication vraiment pastorale,* dans *La Maison-Dieu,* n° 39, 1954, p. 48.

Mais cette séparation du ministère pastoral et de la théologie témoigne et provient d'une *rupture plus profonde et plus ancienne déjà, celle des théologiens et des spirituels.* Il y a quelques années, Urs von Balthasar l'a signalée avec vigueur, et non peut-être sans quelques outrances, dans son article retentissant : « Théologie et Sainteté [2] ». Il montre comment « les deux mondes » de la dogmatique et de la spiritualité, en se séparant l'un de l'autre, se sont fait mutuellement et ont causé à la vie de l'Eglise un dommage considérable.

« Que durant de nombreux siècles les grands saints aient été, pour ainsi dire sans exception, de grands théologiens, joignant à des efforts personnels en vue d'une parfaite pureté de vie, une haute et manifeste mission de Dieu dans l'Eglise, c'est peut-être dans l'histoire de la théologie catholique l'un des faits les moins remarqués et pourtant les plus dignes d'attention. Nous donnons ici au mot « théologien » son sens plein de docteur de l'Eglise, ayant la charge et la mission de présenter la révélation pleine et entière, c'est-à-dire plaçant la dogmatique au cœur même de son œuvre... Saint Albert, saint Bonaventure et saint Thomas ont accompli cet exploit gigantesque de ne pas se laisser emporter, dans leur dernière compréhension de la vérité, par le flot envahissant de la philosophie et d'incarner l'ancienne conception du Docteur qui ne peut pas ne pas être un saint. Mais cet exploit reste exceptionnel; les siècles suivants de la théologie jusqu'à nos jours le montrent assez. Ils connaissent rarement le théologien complet, c'est-à-dire qui soit un saint. Bien plutôt, l'introduction de la philosophie du monde au sein de la théologie a-t-elle fait fuir hors de la théologie les grands saints. A côté de la dogmatique (car c'est de cette science centrale de l'exposé de la Révélation qu'il s'agit toujours ici), commence à s'établir une nouvelle science de la vie chrétienne. Issue de la mystique médiévale, elle gagne son indépendance dans la « Dévotion moderne ». C'est sur cette route surtout que nous rencontrons désormais les saints. Certes, il y aura encore des Docteurs : un Jean de la Croix, un Canisius, un Bellarmin, un Alphonse de Liguori. Mais... aucun d'eux ne reçoit son dynamisme, je ne dis pas du dogme, mais de la dogmatique. Cela vaut aussi de saint François de Sales : fondateur propre de la « Spiritualité », il lui a assuré une place communément reconnue parmi les sciences religieuses, même si elle n'a pu être véritablement constituée... Personne n'eut plus à souffrir de cette situation que les saints. Pour beaucoup d'entre eux, qui cherchaient l'expression de la Révélation adaptée à leur intelligence, à leur contemplation, à leur amour, l'étude de la philosophie et de la théologie devint un continuel exercice de pénitence. Cela ne vaut pas seulement des moins doués spéculativement, d'un saint Jean Marie Vianney par exemple, ou sur un autre plan, d'un saint Ignace, mais aussi d'un saint Louis de Gonzague, d'un saint Jean de la Croix. Tandis que les uns nourrissaient leur sainteté de la méditation de l'Evangile à côté de leurs études, les autres (et c'était encore du dilettantisme) cherchaient une synthèse entre ce qu'ils devaient prêcher de leur mission divine et les formules classiques de la dogmatique. Ne pouvant se les assimiler dans leur ensemble, ou peut-être, ne le voulant pas, ils ont isolé quelques morceaux de l'édifice, pour se construire rapidement, à partir d'idées traditionnelles, un fondement à leur propre doctrine... Il est difficile de dire auquel des deux partis cela fit plus de tort : aux saints, isolés de la dogmatique vivante, ou aux théologiens, isolés de la sainteté vivante... La dualité de ces mondes, profondément étrangers l'un à l'autre, a immensément appauvri

2. H. Urs von Balthasar, *Théologie et Sainteté,* dans *Dieu Vivant,* n° 12, 1948, pp. 17-31. Texte traduit de la revue *Wort und Wahrheit,* 1938.

les forces vives de l'Eglise actuelle et la crédibilité de son message éternel. Ceux qui doivent prêcher aujourd'hui l'Evangile aux païens modernes ressentent cet appauvrissement avec plus de force que les professeurs assis dans leur chaire. Ils recherchent en vain, tout autour d'eux, cette puissance qui leur donnerait, sans partage et d'un seul coup, sagesse et sainteté [3] ».

Dans une perspective fort différente le P. Rousseau, en comparant « théologie patristique et théologie moderne », arrive à une conclusion semblable. L'ancienne théologie, dit-il, était biblique et concrète et par là même source de vie et de sainteté, donc une catéchèse au sens le plus élevé du terme; la théologie moderne, transformée « en une sorte de mécanique rationnelle où tout s'enchaîne à partir de certaines données dont on a peu ou prou oublié le fondement », ne l'est plus. Et il demande, au nom de la tradition, une « théologie monastique-scolastique où les richesses de vie, de beauté, de plénitude existentielle de la première n'excluront pas les ressources intellectuelles de la seconde... Une théologie qui, sans rien perdre des apports de la scolastique, garde pieusement les trésors de la patristique [4] ».

Ce même problème est signalé, mais sous un jour pratique, par de nombreux directeurs spirituels de séminaires [5]. Que signifie l'étude de la théologie pour la vie spirituelle des séminaristes? Où nos futurs prêtres trouvent-ils la lumière qui anime leur vie chrétienne, sacerdotale et apostolique? On a fait des enquêtes et des études à ce sujet. Or si certains (et il semble que leur nombre augmente) déclarent trouver dans la théologie la doctrine de salut et de vie, la plupart avouent ne pas voir le sens de la question. A les entendre, l'étude de la théologie n'influe pas ou guère sur leur vie spirituelle. On étudie le dogme et la morale pour arriver au sacerdoce, mais il n'est pas question d'en vivre personnellement. Pour cela on a les livres et les revues de spiritualité. Beaucoup, il est vrai, mentionnent aussi la Bible et la liturgie parmi ces sources de vie spirituelle, mais c'est pour les opposer à la théologie dogmatique et morale. Cette théologie serait-elle donc coupée de la Bible et de la liturgie? Sans doute ne faut-il pas accorder trop d'importance à ces dires et réactions de jeunes séminaristes. Mais la rupture entre théologie et spiritualité, constatée indé-

3. *L.c.*, pp. 17, 21-22, 23, 25. — Cfr du même auteur : *Was soll Theologie? Ihr Ort und Ihre Gestalt im Leben der Kirche,* dans *Wort und Wahrheit,* VIII, 1953, pp. 325-332.

4. O. Rousseau, *Théologie patristique et théologie moderne,* dans *La Vie spirituelle,* LXXX, 1949, pp. 70-87. Le texte cité à la p. 86.

5. Ici et dans la suite nous pensons surtout à plusieurs séminaires français, allemands et italiens, que nous connaissons un peu mieux. Ils semblent d'ailleurs représenter plus ou moins l'état général de ces instituts. — Cfr aussi J. M. Reuss, *Priesterliche Ausbildung heute,* dans *Wort und Wahrheit,* IX, 1954, pp. 85-105. H. Bacht, *Zur Reform des Theologiestudiums in der evangelischen Kirche Deutschlands,* dans *Stimmen der Zeit,* CLIII, 1953-1954, pp. 388-392.

pendamment par Balthasar, Rousseau et tant de directeurs de séminaires, reste un fait indubitable et tragique. Il nous force à réfléchir très sérieusement sur le caractère de notre enseignement théologique.

Il faut signaler *un troisième fait* qui, sans doute, s'explique par le précédent. Il s'agit du manque d'unité dans la conscience sacerdotale dont tant de prêtres se plaignent aujourd'hui. Mgr Garrone a déclaré récemment : « J'ai toujours été frappé, en vivant dans un séminaire, du compartimentage créé dans la conscience du jeune prêtre par la différenciation technique des disciplines scolaires, qui risque d'évacuer dans le ministère la force simple de la Parole qui doit nourrir et sauver[6] ». Il faut ajouter que ce compartimentage semble s'étendre à toute la vie spirituelle et pastorale de beaucoup de prêtres. Ils ont une théologie, héritée du séminaire, un ensemble doctrinal, certainement solide, fait surtout de notions abstraites et de précisions dogmatiques. A côté de cette théologie ils célèbrent tous les jours la sainte messe et l'office divin, mais dont les catégories liturgiques et bibliques ne correspondent guère à leur vision théologique. A côté de la théologie et de la liturgie ils font leur travail pastoral, composé en grande partie de recettes issues de la tradition et de l'expérience de leurs prédécesseurs. A côté de la théologie et de la liturgie et de la pastorale ils cherchent à vivre leur vie chrétienne personnelle, à lutter contre le découragement de tous les jours et, au moyen de quelques principes et pratiques ascétiques recueillis dans les retraites annuelles, à tendre vers la sainteté sacerdotale. Or on sait combien cette dispersion psychologique et spirituelle affaiblit et paralyse toute la vie sacerdotale et pastorale. Ce dont ces prêtres souffrent, tout compte fait, c'est de n'être pas d'accord avec eux-mêmes. Il leur manque cette profonde unité de vue et de vie qui est indispensable à une existence authentique. Ils ne réalisent pas cette synthèse vivante qui existe pourtant réelle et profonde, entre la vie spirituelle du prêtre, la célébration de la liturgie, l'enseignement théologique et l'action pastorale sous toutes ses formes, puisque toutes ces activités découlent en fait de la même source et vivent de la même vie, de la Révélation de Dieu en Jésus-Christ pour notre salut, en un mot, de la Parole de Dieu. Mais alors n'est-ce pas à la théologie de faire cette unité, à la théologie dogmatique et morale, qui est la science de la Parole de Dieu, de cette Parole qui remplit la Bible et la liturgie et devrait remplir la vie spirituelle du prêtre et son ministère pastoral?

Mais avons-nous le droit de poser cette question? La théologie n'est-elle pas nécessairement cette science abstraite et intemporelle

6. Citation de Mgr Garrone, dans *Rencontres bibliques*, Lille, 1954, p. 42. Cfr aussi J. M. Reuss, *l.c.*, pp. 100-102, etc. A. M. Roguet, dans *La Maison-Dieu*, n° 39, 1954, p. 118.

qui ne peut ni ne doit se préoccuper de son incidence spirituelle et pastorale? Le problème pratique se double d'un problème spéculatif concernant la nature même de la théologie.

II. LA THÉOLOGIE ET LA CATÉCHÈSE AU SERVICE DE LA MÊME PAROLE DE DIEU

Depuis vingt ans plusieurs essais ont été tentés pour surmonter cette rupture néfaste entre la théologie et la vie.

Avant la dernière guerre quelques théologiens autrichiens et allemands proposèrent, à la suite du P. J. A. Jungmann, l'idée d'une « théologie kérygmatique » ou « théologie-catéchèse » (*Verkündigungstheologie*). Pour satisfaire aux exigences traditionnelles, spirituelles et pastorales, que nous avons signalées, il y aurait à côté de la théologie-science, de type scolastique et abstrait, une théologie d'un autre type, la théologie de l'annonce du salut ou de la catéchèse, centrée sur le Christ Sauveur, à la structure plus biblique et plus concrète, à la valeur plus religieuse, et ainsi mieux adaptée aux besoins des pasteurs et des fidèles. Certains ont essayé de justifier cette double théologie par l'ontologie scolastique elle-même, c'est-à-dire par la distinction du vrai et du bien : la théologie scolastique viserait premièrement et directement le vrai révélé et sa pénétration rationnelle, la théologie kérygmatique le bien révélé et son utilisation pratique [7].

Depuis lors ces vues ont été beaucoup discutées. Aujourd'hui le terme de « théologie kérygmatique » désigne, selon les auteurs qui l'utilisent, des réalités assez diverses : soit une théologie plus existentielle (certains théologiens allemands), soit la théologie missionnaire (Ledrus, Rétif, etc.), soit encore la théologie pastorale dans son ensemble (Liégé, etc.).

De fait, depuis une dizaine d'années surtout, des théologiens et des pasteurs insistent sur la nécessité de constituer une « théologie de l'apostolat », c'est-à-dire une théologie pastorale au sens propre du terme, qui ne soit pas seulement une « technologie », un ensemble de moyens d'influence utilisés aujourd'hui sur les individus et les foules et plus ou moins garantis par l'expérience; mais vraiment une « théologie » : l'étude et l'exposé, à un plan d'universalité qui domine les adaptations particulières, des lois qui président à l'édification de l'Eglise, peuple de Dieu et Corps du Christ, telles qu'elles se dégagent de la Révélation. Dans ce cadre on fait une place privilégiée à la « théo-

7. Cfr E. Kappler, *Die Verkündigungstheologie. Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel*, Fribourg (Suisse), 1949, où on trouve les indications bibliographiques des publications de Jungmann, Lackner, Dander, Rahner, etc., qui concernent ce sujet. Mais la solution proposée par Kappler ne semble ni heureuse ni suffisante. Cfr aussi à ce sujet Y. M. J. Congar, dans la *Revue des Sc. philos. et théol.*, XXXV, 1951, pp. 591-594.

logie catéchétique » qui expose, à la lumière de la Révélation, le contenu propre, la structure interne et les qualités essentielles de la catéchèse chrétienne [8].

Le grand mérite de tous ces efforts est certainement de nous avoir rappelé avec vigueur l'originalité propre de la catéchèse chrétienne, qui n'est pas seulement un enseignement religieux, mais un mystère de salut au sens fort du terme. Il est indispensable que ce mystère de la prédication fasse l'objet d'une réflexion théologique approfondie. Nous y avons nous-même beaucoup insisté ailleurs [9]. Mais faut-il à cet effet une « autre théologie », distincte et même opposée à la théologie-science traditionnelle? Ou bien cette théologie pastorale et catéchétique est-elle un secteur de l'unique théologie, conçu et construit d'après les mêmes lois qui régissent la dogmatique et la morale scolaire?

Nous ne pouvons ici entrer dans le détail de toutes ces discussions. Nous n'en retiendrons que les éléments qui concernent directement la question qui nous a été posée : *la relation de la théologie-science à la catéchèse.* Celle-ci, croyons-nous, reste fondamentale et de la réponse qu'on y fera dépendra en grande partie la solution des problèmes que nous venons de rappeler.

La théologie est-elle — ou doit-elle être — une catéchèse? Pour y répondre il nous faut rappeler ce qu'est la théologie et la catéchèse, ce qui les différencie, ce qu'elles ont de commun.

1. Par *catéchèse* nous entendons d'une façon générale *l'annonce de la Parole salvifique de Dieu,* en y comprenant tous les genres de cette annonce depuis la prédication missionnaire première jusqu'à la catéchèse mystagogique la plus élevée. C'est l'enseignement sacré ou salutaire dans toute son ampleur qui réalise la fonction prophétique de l'Eglise en vue de la sainteté. Il s'agit au sens fort d'un mystère de salut qui ne peut être saisi qu'à la lumière de la Révélation chrétienne. Grande est la part d'engagement personnel et d'adaptation psychologique qui sont exigés du catéchiste et du prédicateur. Mais les éléments majeurs et permanents de la catéchèse ne dépendent pas de lui; ils relèvent de la Parole de Dieu elle-même dont la catéchèse n'est que le ministère ecclésial.

La *théologie* (et par théologie nous entendons ici surtout la dogmatique et la morale chrétiennes) est la recherche d'intelligibilité du donné révélé à la lumière de la foi ou, plus simplement, la science de

8. Cfr les exposés remarquables du P. A. Liégé, *Pour une théologie catéchétique,* dans *La Formation doctrinale des Religieuses,* Paris, Ed. du Cerf, 1954, pp. 271-282; et *Contenu et pédagogie de la prédication chrétienne,* dans *La Maison-Dieu,* n° 39, 1954, pp. 23-37.

9. P. Hitz, *L'Annonce missionnaire de l'Evangile,* Paris, Ed. du Cerf, 1954.

Dieu dans sa Révélation. L'objet de la théologie est la Révélation divine, mais dans son intelligibilité humaine. L'esprit humain, que la foi vive élève et illumine, cherche à recevoir consciemment, à analyser, à systématiser et à exposer cette révélation dont Dieu nous a fait la grâce en Jésus-Christ. En ce sens strict et plein nous définirons la théologie d'un mot plus concret et plus biblique comme la *science de la Parole salvifique de Dieu.*

On voit aussitôt la différence formelle en même temps que l'unité interne de la théologie et de la catéchèse : la théologie étudie la Parole de Dieu que la catéchèse annonce. Ce sont deux fonctions distinctes au service de la même Parole de Dieu.

2. *La théologie n'est pas la catéchèse.* La théologie est la recherche d'intelligibilité de la Parole de Dieu. Elle s'efforce de dégager toute la lumière possible de cette Parole divine sur toutes choses. C'est l'inventaire, l'analyse et la pénétration systématique du donné révélé. La catéchèse est l'annonce salvifique de la Parole de Dieu. Elle cherche à actualiser cette Parole divine dans le cœur et la vie des hommes. Il y a une catéchèse qui précède toute théologie : c'est la catéchèse missionnaire primitive. Il y a une catéchèse qui suit l'effort d'intelligibilité du théologien : c'est la catéchèse-didascalie et la catéchèse mystagogique. Mais la catéchèse comme telle reste distincte de la théologie. Les lois d'inventaire et de pénétration scientifique du donné révélé sont différentes des lois de sa transmission et de son actualisation sanctifiante. On ne peut pas, sans plus, transposer une thèse de théologie en une catéchèse authentique. Il ne suffit pas de donner, dans les catéchismes et les sermons, un abrégé de théologie scolaire en y ajoutant du dehors un peu de rhétorique ou même de pédagogie. Selon le mot expressif de Newman « on ne prend pas un chimiste pour cuisinier [10] ». Ces différences nécessaires entre théologie et catéchèse sont suffisamment connues. Nous n'y insisterons pas davantage.

3. La théologie et la catéchèse constituent donc une double fonction doctrinale, dont chacune a ses lois et ses méthodes particulières, mais *au service de la même Parole de Dieu.* C'est ce qu'elles ont de commun. La théologie cesserait d'être une théologie dans la mesure où elle cesse d'étudier le donné révélé qu'annonce la catéchèse. Or cette unité interne et cette symbiose réelle entre la théologie et la catéchèse à partir de la même Parole de Dieu nous semble beaucoup plus profonde que leur nécessaire distinction de perspectives et de méthodes. L'une et l'autre concernent le même mystère de Dieu en Jésus-Christ, à la lumière de la même Révélation biblique, à l'intérieur de la même foi

10. J. H. Newman, cité d'après H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung,* Fribourg-en-Br., 1939, p. 10.

chrétienne. L'une et l'autre, en tant que ministères de la même Parole de Dieu, impliquent donc aussi certains caractères fondamentaux communs, notamment l'attitude religieuse, le contact biblique, la perspective révélée, l'engagement salvifique. Ce sont les *qualités catéchétiques de la théologie,* par lesquelles celle-ci est vraiment — et doit être — une sorte de catéchèse, mais une catéchèse approfondie, élargie, systématisée en science.

Cette conception de la théologie n'est pas nouvelle. Les études récentes sur la théologie à l'âge patristique nous montrent un type de réflexion sur la Parole de Dieu très unie à la catéchèse. Nous pensons à saint Irénée, à Clément d'Alexandrie, à Origène, à Tertullien, aux Cappadociens, surtout à saint Grégoire de Nazianze, « le théologien », et à saint Augustin, « le maître en théologie et en catéchèse ». Chez eux on trouve la contemplation de la Parole de Dieu au principe et la vie chrétienne au terme de l'effort théologique, le souci de présenter le message divin dans sa plénitude, le contact ininterrompu avec la Bible. Aussi les deux éléments « dogma » et « kerygma » ne s'opposent pas, mais s'unissent harmonieusement dans une même doctrine sacrée [11]. Avec la scolastique la théologie s'est spécialisée et constituée en type de science formellement distincte de la catéchèse. Du même coup elle risquait de perdre en qualité catéchétique ce qu'elle gagnait en technicité intellectuelle. Saint Thomas cependant, qui marque nettement le caractère scientifique de la théologie, maintient encore son unité profonde avec la catéchèse dans l'unique « doctrina sacra [12] ». Selon le docteur angélique la « sacra doctrina » désigne l'enseignement révélé dans toute son ampleur, en toutes ses formes, « doctrinam secundum revelationem divinam » (*S.Th., I^a*, q. 1, a. 1). Il comprend aussi bien l'Ecriture Sainte elle-même, la tradition et la

11. Cfr D. Van den Eynde, *Les normes de l'Enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles,* Paris, 1933. G. Bardy, *Pour l'histoire de l'Ecole d'Alexandrie,* dans *Vivre et Penser,* II, 1942, pp. 80-109; *L'Eglise et l'enseignement au IV^e siècle,* dans *Rech. de Sc. rel.,* XIV, 1934, pp. 524-549, et XV, 1935, pp. 1-27; *L'Eglise et l'enseignement en Occident au V^e siècle,* dans *Mélanges Cavallera,* Toulouse, 1948, pp. 191-214. J. F. Bonnefoy, *Origène théoricien de la méthode théologique, ibid.,* pp. 87-145. J. Daniélou, *Origène,* Paris, 1948. Cl. Mondésert, *Clément d'Alexandrie,* Paris, 1944. Th. Camelot, *Foi et gnose chez Clément d'Alexandrie,* Paris, 1945. J. Plagnieux, *S. Grégoire de Nazianze théologien,* Paris, 1951. H. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique,* Paris, 1938. M. Le Landais, etc., *Etudes Augustiniennes,* Paris, 1953. Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient,* Paris, 1944. J. Tyciak, *Wege östlicher Theologie,* Bonn, 1946. J. Beümer, *Theologie als Glaubensverständnis,* Wurzbourg, 1953, pp. 27-55.

12. Cfr à ce sujet surtout M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle,* Paris, Vrin, 2^e éd., 1943; *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* Montréal-Paris, 1950, pp. 258-265. « Le contenu du terme même de doctrina sacra deviendra ambigu, tout en gardant le très précieux avantage de maintenir la continuité entre la pagina sacra et la theologia scientia » (*l.c.,* p. 221).

prédication chrétienne, que la théologie proprement dite. Celle-ci est une forme particulière de cet enseignement chrétien, précisément la forme scientifique, par quoi elle se distingue des autres fonctions doctrinales dans l'Eglise, en même temps qu'elle participe avec elles aux caractères fondamentaux de l'unique « doctrina sacra » (cfr *S.Th., I^a*, q. 1, a. 2 et 8; *De Trinitate*, q. II, a. 1-3). En pratique, cette unité se manifeste dans les étapes de l'enseignement théologique : « Magistri est legere (Sacram Scripturam), disputare (de quaestionibus), praedicare (sacram doctrinam) [13] ».

Dans les siècles qui suivent, la conception unilatérale de la théologie comme « science des conclusions démontrées », la spécialisation du savoir théologique en des branches multiples et séparées, puis l'influence néfaste du nominalisme, du cartésianisme et du rationalisme modernes conduisent à la décadence que l'on sait. On sait aussi que cette décadence se manifeste surtout dans une méconnaissance déplorable de l'unité interne et des qualités catéchétiques de la théologie dogmatique et morale. Et cette théologie appauvrie et sclérosée sera résumée à son tour dans les manuels scolaires et dans les catéchismes des derniers siècles, de sorte qu'on ose à peine encore parler de catéchèse à leur propos... C'est ici que nous trouvons l'explication de cette rupture malheureuse, constatée plus haut, entre l'enseignement théologique, la vie spirituelle et le ministère pastoral.

Et c'est ici, croyons-nous, qu'il faut appliquer le remède. Le Concile du Vatican nous trace la voie en présentant la théologie non plus seulement comme « la science des conclusions démontrées », comme on le faisait couramment depuis la fin du moyen âge, mais d'abord et surtout comme « la foi en œuvre d'intelligence des mystères révélés » (cfr *Vatic.*, Sess. III, c. 4; Denz., 1796) [14]. Le Concile surmonte ainsi l'opposition si souvent accentuée entre les « scolastiques » et les « mystiques » pour remettre en lumière la grande tradition théologique de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Thomas, ressuscitée au XIX^e siècle par Kleutgen, Franzelin, Scheeben, et plus tard par le P. A. Gardeil [15]. C'est dans cette ligne que s'inscrivent les

13. Cfr M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, pp. 199-223 et 271-272. — Cfr la connexion entre la « leçon » scolaire et la « prédication » pastorale d'après Pierre le Chantre : « In tribus igitur consistit exercitium sacrae Scripturae : circa lectionem, disputationem et praedicationem... Lectio est quasi fundamentum et substratorium sequentium, quia per eam ceterae utilitates comparantur. Disputatio quasi paries est in hoc exercitio et aedificio; quia nihil plene intelligitur fideliterve praedicatur, nisi prius dente disputationis frangatur. Praedicatio vero, cui subserviunt priora, quasi tectum est, tegens fideles ab aestu et a turbine vitiorum ». Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum*, c. 1; *P.L.*, CCV, 25.

14. Cfr l'histoire et le commentaire de ce texte conciliaire dans J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis*, Wurzbourg, 1953, pp. 123-203. Y. M. Congar, *Théologie*, dans le *Dict. de Théol. Cath.*, XV, col. 447-456.

15. Cfr J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, III, Munster, 1860. J. B. Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, 3^e éd., Rome, 1882.

quelques études plus récentes sur la nature de la théologie qui nous ont aidé à revaloriser son orientation catéchétique [16]. Il s'agit donc pour nous ici, non pas d'abord de restaurer la valeur de vie et de prédication de la théologie, comme la « Lebenstheologie » et la « Verkündigungstheologie » cherchent à le faire, mais avant tout de prendre une conscience nouvelle du rôle propre de la théologie comme telle. D'après le Concile du Vatican ce rôle consiste « à rechercher avec zèle, piété et mesure... une très fructueuse intelligence des mystères révélés, soit en usant de l'analogie des réalités déjà connues par notre esprit, soit en considérant les liens que les mystères eux-mêmes ont entre eux, et avec la destinée humaine » (*l.c.*, Denz., 1796). La théologie est donc essentiellement « intellectus fidei », c'est-à-dire recherche d'intelligibilité du donné révélé reçu dans la foi ou, comme nous l'avons définie plus haut, science de la Parole de Dieu [17]. Or cette conception de la théologie implique nécessairement ces qualités catéchétiques que nous venons de signaler et que nous allons essayer d'exposer. — Mais nous savons bien que les notations qui suivent restent nécessairement incomplètes et demandent à être nuancées.

III. LES QUALITÉS CATÉCHÉTIQUES DE LA THÉOLOGIE

1. *La théologie, comme la catéchèse, est religieuse.*

Science de la Parole de Dieu, elle suppose en qui s'y applique la foi humble et priante en face du Dieu qui parle. « Ratio quidem, fide

---

M. J. Scheeben, *Mysterien des Christentums. Dogmatik,* I; Neuauflage Höfer-Grabmann, Fribourg-en-Br., 1941-1948. A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie,* Paris, 1910. Nouv. éd. 1932.

16. Nous nous appuyons surtout sur Y. M. Congar, *Théologie,* dans le *Dict. de Théol. Cath.,* XV, col. 341-502; M. D. Chenu, *Position de la théologie,* dans la *Rev. des Sc. philos. et théol.,* XXV, 1935, pp. 232-257; *Une Ecole de théologie,* Le Saulchoir-Etiolles, 1937; *La théologie comme science au XIII^e siècle,* 2^e éd., Paris, 1943; *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* Montréal-Paris, 1950; M. Labourdette, *La théologie intelligence de la foi,* dans la *Revue thomiste,* XLVI, 1946, pp. 5-44. Th. Soiron, *Heilige Theologie,* Ratisbonne, 1935. J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis,* Wurzbourg, 1953. — Au sujet de la récente discussion sur le caractère scientifique de la théologie nous avons encore consulté : G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie,* Paris, 1926. K. Eschweiler, *Die zwei Wege der modernen Theologie,* Augsbourg, 1926. B. Poschmann. *Der Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie,* Breslau, 1932. P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft,* Salzbourg, 1938. L. Charlier, *Essai sur le problème théologique,* Thuillies, 1938. G. Friedrichs, *Die Theologie als spekulative Wissenschaft nach Bonaventura und Thomas v. Aquin,* Bonn, 1940. G. Koepgen, *Gnosis des Christentums,* 2^e éd., Salzbourg, 1940. A. Stolz, *Introductio in S. Theologiam,* Fribourg-en-Br., 1941. — Cfr aussi K. Barth, *Dogmatique,* I, Genève, 1953. E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott, Dogmatik,* I, Zurich, 1946.

17. Cette intelligibilité ou cette « science » de la Parole de Dieu s'obtient premièrement par la considération et le rapprochement des mystères révélés eux-mêmes (= l'explication du révélé, sans argumentation), et secondement par le dégagement des virtualités de ce donné révélé immédiat au moyen d'un raisonnement humain obvie (= les conclusions théologiques).

illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit... » (*Vatic., l.c.*). Cette foi est constitutionnellement nécessaire à la théologie. Sans elle, l'homme, laissé à ses seules ressources naturelles, même scientifiques, est incapable d'atteindre dans les documents de la Révélation la véritable Parole de Dieu. C'est encore la foi attentive et obéissante qui guide le théologien dans l'élaboration des expressions et des conclusions doctrinales du donné révélé. Comme la foi elle-même, la théologie ne se termine pas à des énoncés, à des formules, mais à la réalité signifiée qui est le mystère du Dieu vivant et saint, du Dieu qui juge et qui sauve. La théologie engage donc l'être tout entier du théologien. On sait combien les Pères et les grands Docteurs insistent sur les exigences de pureté et de contemplation que le travail théologique implique pour le maître et les disciples [18]. On sait que selon saint Anselme, saint Albert, saint Bonaventure, mais aussi saint Thomas, la théologie — l'unique théologie, dont l'enseignement dans les écoles doit vérifier la notion — est essentiellement religieuse et inspiratrice de la vie, parce que d'un bout à l'autre elle suppose la présence active de la foi [19]. « Le problème d'une théologie vivante, conclut le P. Congar, n'est pas un problème épistémologique de la théologie, mais un problème du théologien [20] ».

Cela, les théologiens l'ont souvent dit, mais en pratique, on semble aussi l'avoir souvent oublié; de là tant de curiosités pseudo-spéculatives vidées de sève religieuse, tant de développements subtils sur des points où la Parole de Dieu est plus que discrète. Souvent il semble qu'on s'attache davantage à l'appareil dialectique des concepts humains qu'au mystère révélé du Dieu ineffable. Beaucoup de théologiens connaissent Dieu trop bien; ils l'analysent avec trop d'assurance; ils savent ce que Dieu peut et pourrait et a pu faire et ne pas faire, et le comment, et le pourquoi, etc. Cette évacuation du mystère, cette attitude froidement philosophique nous apparaît comme une cause majeure de cette « théologie fatiguée et stérile », dont on se plaint si souvent. Il ne s'agit plus, en cette dialectique abstraite, de Dieu lui-même, mais de l'idée que chacun se fait selon sa petite mesure de Celui dont nous ne pouvons saisir le mystère... Mais c'est là un défaut de théologien.

La théologie elle-même, aussi bien que la catéchèse, implique l'attitude fondamentale de la foi, de l'admiration, de la prière en face du mystère de Dieu. Cet esprit de religion cherchera à se traduire jusque dans les attitudes extérieures des disciples et du maître, dans l'organisation des cours, dans l'aménagement de la salle, dans la communauté de vie sous la Parole de Dieu que l'on étudie ensemble. De

18. Cfr à titre d'exemple J. Plagnieux, *S. Grégoire de Nazianze théologien,* Paris, 1952, pp. 71-164.

19. Cfr R. Garrigou-Lagrange, *La théologie et la vie de la foi,* dans la *Revue thomiste,* XXXV, 1935, pp. 492-511. Th. Soiron, *Heilige Theologie,* Ratisbonne, 1935. M. D. Chenu, *Une Ecole de théologie,* Etiolles, 1937, pp. 53-60 et 75-77.

20. Y. M. Congar, dans la *Rev. des Sc. philos. et théol.,* XXXV, 1951, p. 592 s.

la théologie aussi, qui est la science de la sainte et sanctifiante Parole de Dieu, il est dit : « Heureux ceux qui écoutent la Parole de Dieu et la mettent en pratique ! » (Luc, XI, 28).

2. *La théologie est biblique.*

Souvent encore on oppose la catéchèse, qui se doit d'être biblique, à la théologie dogmatique et morale qui ne le serait pas. Mais, à vrai dire, peut-il y avoir une théologie authentique qui ne le soit pas? Science de la Parole de Dieu, elle doit avant tout prendre conscience de ce donné révélé dont l'expression inspirée se trouve précisément dans la Bible. Mais encore l'élaboration spéculative de l'« intellectus fidei » ne peut vraiment se faire que dans l'« auditus fidei » conscient et développé, donc dans un ressourcement biblique continuel.

On a souvent rappelé comment l'Ecriture forme la quintessence de la théologie des Pères. Ici encore saint Thomas s'est montré leur très fidèle continuateur. Nous savons aujourd'hui comment, dans la pensée et dans la pratique du Docteur commun, la Somme Théologique suppose et appelle les commentaires bibliques. L'exposition doctrinale du texte biblique était la fonction propre du maître en théologie, « magister in sacra pagina ». Les « expositiones » et les « lecturae » de saint Thomas sur différents livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, « ce cours d'exégèse doctrinale, comme dit le P. Chenu, était non seulement son enseignement officiel, mais le sol d'où montait en sa science toute sève [21] ». Dans l'esprit des grands scolastiques comme des Pères toute « l'activité théologique est un effort pour pénétrer le sens et le contenu de l'Ecriture, qui est la Parole de Dieu [22] ». Aussi Léon XIII déclare que le recours à l'Ecriture doit être comme « l'âme » de toute la théologie [23]. Et Pie XII rappelle avec force qu'une théologie qui ne reviendrait pas sans cesse aux sources de la Révélation divine, « devient stérile [24] ».

Ce rappel n'était pas inutile. Déjà la scolastique, avec sa confiance absolue dans la spéculation rationnelle et sa conception de la théologie comme une « scientia consequentiarum », risquait de négliger le donné biblique au profit de la construction logique [25]. Aux XIV[e] et XV[e] siècles ce risque entraîna de

21. M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin,* p. 60.
22. Y. M. Congar, dans le *Dict. de Théol. Cath.,* XV, col. 354. — Cfr les exposés détaillés de B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages,* Oxford, 1941. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse au moyen âge,* Paris, 1944. M. D. Chenu, *Evangélisme et théologie au XIII[e] siècle,* dans *Mélanges Cavallera,* Toulouse, 1948, pp. 339-346; *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin,* pp. 38-43 et 199-223. — Hugues de S. Victor déclare : « Cathedra doctoris sacra Scriptura est ! » *Miscellanea,* I, 75; *P.L.,* CLXXVII, 510.
23. Léon XIII, Encycl. *« Providentissimus Deus »,* Paris, Bonne Presse, 1893, t. IV, p. 27.
24. Pie XII, Encycl. *« Humani generis »,* Paris, Bonne Presse, 1950, p. 10.
25. Cfr à ce sujet Y. M. Congar, dans le *Dict. de Théol. Cath.,* XV, col. 407-410; et M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* pp. 51-60.

fait les déviations que l'on sait. Puis, comme on distinguait désormais et souvent séparait la théologie spéculative de la positive, le dogme et la morale de l'exégèse, les théologiens se limitèrent à la spéculative qui devient une sorte de dialectique conceptuelle où les propositions doctrinales s'enchaînent à partir de certaines données premières, mais qui souvent ne sont plus celles de la Révélation biblique. Ces théologiens argumentent comme si, en dehors de la Révélation, ils connaissaient de science sûre ce qu'est l'homme, l'univers, la vérité, l'amour, la justice, etc., et que ces concepts philosophiques s'imposaient comme critères de la Parole de Dieu. Le travail premier et essentiel de la théologie, qui consiste à prendre conscience du donné révélé dans les documents inspirés, est abandonné à l'exégèse qui, surchargée de problèmes historiques et littéraires, ne peut pas le fournir. Les théologiens se contentent de citer, à l'appui des thèses systématiques développées pour elles-mêmes, l'un ou l'autre texte de l'Ecriture. Et cette méthode a malheureusement prédominé dans les manuels de dogme et de morale jusqu'à ces derniers temps...

Ainsi pour ne citer que quelques exemples, nos manuels exposent régulièrement la puissance, la justice, la bonté de Dieu selon les notions philosophiques humaines, en les appuyant de quelques passages scripturaires; mais sans avoir relevé tout d'abord le sens absolument particulier de ces mystères dans la Révélation elle-même. — Ils analysent la valeur de connaissance des noms divins selon les lois de l'analogie; mais sans établir d'abord le rôle propre du Nom de Dieu tel que la Révélation biblique le propose. — Ils étudient la Rédemption du Christ selon les concepts de mérite et de satisfaction; mais sans d'abord recevoir le concept biblique de Sauveur et de salut à partir de la Pâque et de l'Exode qui sous-tend toute la sotériologie chrétienne. — Ils interprètent la grâce capitale du Christ par l'analyse systématique de l'idée de tête en soi; mais sans d'abord recourir au donné biblique ici encore particulier et explicite. Etc.

Il suffit de comparer ces traités de dogme et de morale avec les chapitres correspondants de « théologie biblique » pour être effrayé de la différence entre ici et là!... Et on ne s'étonne plus qu'on reproche à certains théologiens catholiques (comme jadis Jésus aux Sadducéens) « d'ignorer l'Ecriture et la puissance de Dieu » (Marc, XII, 24).

Mais c'est là, on le voit, une méthode théologique « à contresens » (P. Chenu). Elle méconnaît gravement le primat absolu du donné révélé. La Parole de Dieu, exprimée dans l'Ecriture, n'est pas là pour « prouver » des considérations théologiques, mais bien les réflexions théologiques pour pénétrer et exprimer intelligiblement la Parole de Dieu, reçue préalablement et pour elle-même dans la foi [26].

Aussi bien la théologie, tout autant que la catéchèse, est, de par sa nature, biblique. Nous ne méconnaissons pas la valeur du travail spéculatif. Mais nous demandons que, pour rester vraiment théologique, cet effort spéculatif soit toujours mis et vu à sa place, c'est-à-dire au service de la Parole de Dieu, consignée dans l'Ecriture.

Cette soumission à la Parole de Dieu ne signifie pas que le théologien réduise tout le donné dogmatique et moral aux seules indications immédiates de la Bible. Il lit la Bible dans la tradition vivante et actuelle de l'Eglise qui nous en explique le sens intégral [27]. Cette

26. Cfr M. D. Chenu, *Une Ecole de théologie*, p. 55; et l'ensemble, pp. 52-58.
27. Cfr Pie XII, Encycl. *« Humani generis »*, Paris, Bonne Presse, 1950,

qualité biblique ne signifie pas non plus que le théologien, en dogme et en morale, doive refaire le travail de l'exégèse dans l'analyse des textes et des doctrines bibliques. Ce travail est présupposé. Mais, en profitant des fruits de l'exégèse historique et théologique, le dogmaticien et le moraliste affirmeront jusque dans la structure et la formulation de leur enseignement le primat absolu de la Parole de Dieu :

a) toute la théologie dogmatique et morale sera dominée par les lignes de faîte de la Révélation biblique, telles que la Seigneurie et la Parole, la Sainteté et l'Agapè de Dieu, l'Incarnation et la Pâque, la Parousie et le Règne du Christ, la Vie et la Gloire, la Puissance et le Salut de l'Esprit, etc.;

b) les thèses ou chapitres particuliers seront exposés à l'intérieur du thème correspondant de l'Ecriture qui les fonde et les éclaire, en même temps que replacés dans l'économie générale du salut qui les sous-tend et les enveloppe;

c) toute la culture théologique partira toujours de la Parole de Dieu, contenue dans la Bible, et s'y ramènera sans cesse. L'Ecriture Sainte doit, dans toute la force du terme, redevenir le manuel par excellence du théologien.

C'est là, croyons-nous, une exigence fondamentale de la théologie comme telle. Elle a été affirmée et pratiquée par les plus grands théologiens et spirituels de l'Eglise, selon la consigne donnée encore au moyen âge : « Sit tibi quaeso frequens Scripturae lectio Sacrae; cetera si qua legas omnia propter eam [28] ». L'originalité du travail théologique, et particulièrement de la réflexion dogmatique et morale, consiste précisément en ce qu'il s'inscrit à l'intérieur de la Parole de Dieu et reste toujours à son service. C'est par le ressourcement biblique continuel que la théologie reste vivante et vivifiante. « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie », déclare le Seigneur (Jean, VI, 63).

3. *La théologie est synthétique.*

Comme « la foi vivante se nourrit d'abord de synthèse » (A. Liégé), celle-ci est essentielle à la catéchèse; tandis que la théologie, dit-on, est nécessairement analytique, morcelée et abstraite.

Sans aucun doute il faut garder sa place à l'analyse dans l'ensei-

---

p. 10 s. — A ce sujet les exposés de J. Levie, *Les limites de la preuve d'Ecriture Sainte en théologie,* dans la *Nouv. Rev. Théol.,* LXXI, 1949, pp. 1009-1029; et *Exégèse critique et interprétation théologique,* dans *Rech. de Sc. relig.,* XXXIX, 1951-1952, pp. 237-252. — Mais aussi la mise au point de R. Geiselmann, dans *Maria in Glaube und Frömmigkeit,* Rottenburg, 1954, pp. 51-52.

28. C'est ainsi qu'Abélard présente la synthèse théologique, qu'il tente pour la première fois, comme une « introduction à l'Ecriture Sainte » : *Monita ad Astralabium,* v. 51-52. *P.L.,* CLXXVIII, 1760. — Pour l'ensemble de cette tradition cfr L. Bouyer, *Du Protestantisme à l'Eglise,* Paris, Ed. du Cerf, 1954, pp. 136-144.

gnement théologique. Grâce à la foi, incarnée dans l'esprit humain, le théologien peut et doit penser humainement la Parole de Dieu. Il peut et doit donc analyser, comparer, distinguer, définir, déduire, en un mot « chercher à pénétrer » tous les éléments que lui fournit la Révélation. Les excès de dislocation et d'abstraction qui se sont produits au cours des siècles ne justifient pas une condamnation pure et simple de cette exigence de la raison et de la foi. La démarche normale de l'esprit exige que l'analyse précède la synthèse. On ne peut pas tout dire à la fois. Pour arriver à cette « intelligence des mystères révélés », dont parle le Concile du Vatican, il faut nécessairement les décomposer et en discerner les différentes étapes. L'analyse et l'abstraction sont indispensables en théologie [29].

Mais l'effort de synthèse ne l'est pas moins. Il faut même ajouter avec le P. Congar que c'est de la construction synthétique du donné révélé « que vit la théologie [30] ». Si la Parole de Dieu dans l'Ecriture réaffirme sans cesse sa radicale indépendance et déconcerte les vues humaines, elle manifeste aussi avec une insistance croissante et par un approfondissement continuel des mêmes thèmes l'unique dessein d'amour de Dieu en Jésus-Christ. Or la foi n'élimine pas l'intelligence de l'homme, mais lui donne « de comprendre avec tous les saints ce qu'est la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur » de ce dessein d'amour de Dieu (cfr *Eph.*, III, 18; avec *Eph.*, I-II; *Col.*, I; *Rom.*, I-XI, etc.). Selon le Concile du Vatican le théologien « peut arriver à une très fructueuse intelligence des mystères... en considérant la connexion que ces mystères ont entre eux et avec la fin dernière de l'homme » (*l.c.*, Denz., 1796).

C'est, on l'a relevé bien souvent, ce sens de la connexion et de l'harmonie vivante des dogmes qui donne leur plénitude aux écrits dogmatiques et moraux des Pères [31]. C'est encore l'admirable synthèse théologique qui fait la valeur permanente de la Somme de saint Thomas [32]. Tout en poussant l'analyse avec la vigueur que l'on sait, il ramène sans cesse à la vue de l'ensemble par les prologues si denses et les nombreux rappels à l'intérieur des questions et des articles. Et le sujet central unifiant de cette synthèse n'est pas la notion abstraite de Dieu, ni Dieu dans sa tranquille essence, mais bien le Dieu de la Révélation, le Dieu vivant qui sauve et béatifie. Dans une concentration profondément fidèle à la Révélation biblique, saint Thomas ramène toute la foi et donc toute la théologie à l'unique sujet du « Deus beatificans », manifesté dans les mystères du salut, « quorum

29. Cfr M. D. Chenu, *Une Ecole de théologie...*, pp. 70-76.
30. Y. M. Congar, dans le *Dict. de Théol. Cath.*, XV, col. 452.
31. Cfr Y. M. Congar, *L'esprit des Pères d'après Möhler*, dans *L'Eglise est une. Hommage à Möhler*, Paris, 1939, pp. 255-269. — J. Plagnieux, *S. Grégoire de Nazianze théologien*, Paris, 1952, pp. 165-211.
32. Cfr M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, pp. 255-273.

visione perfruemur in vita aeterna et per quae ducimur ad vitam aeternam » (*S.Th.*, *II*^{a} *II*^{ae}, q. 1, a. 6 et 8; q. 2, a. 5 et 7; *De Veritate*, q. 14, a. 11) [33].

Cette concentration théologique, il est vrai, ne paraît pas toujours ni partout également appuyée. La théologie scolastique porte en elle le germe d'un certain éloignement du donné révélé. En appliquant à la théologie la notion de la science d'après Aristote, elle cherche à préciser la nature et les propriétés de toutes les réalités révélées et à en fournir des concepts nettement définis, des analyses pénétrantes, des démonstrations rationnelles. Cette pénétration systématique des connaissances théologiques constitue en elle-même un progrès notable. Mais alors que chez saint Thomas et les grands scolastiques l'unité intérieure de la Révélation divine était encore marquée avec force, les théologiens postérieurs, sous l'influence du nominalisme, du cartésianisme et du rationalisme des temps modernes, se perdent de plus en plus dans ce qu'on a appelé « le chosisme et l'atomisation théologique » (P. Congar). Non seulement les différentes branches de la théologie, exégèse, dogme, morale, spiritualité, sont traitées en secteurs séparés, mais à l'intérieur même de la dogmatique on se perd en une multitude de thèses particulières dont on ne voit plus l'interdépendance réelle. On expose les différents mystères comme autant de « choses » que l'on considère l'une après l'autre, dont on cherche des définitions et des preuves rationnelles, mais dont on ne marque plus l'enchaînement intérieur et le rôle propre dans l'économie révélée. Il y aura encore les théologiens éminents que l'on sait, avec leur richesse stupéfiante de connaissances et les immenses traités théologiques qui forcent l'admiration. Mais on y cherche en vain cette « connexion des mystères entre eux et avec la destinée de l'homme », telle que la Révélation biblique la manifeste. Il suffit de parcourir les traités de sotériologie, d'ecclésiologie, d'eschatologie, élaborés en ces derniers siècles pour constater à quel point l'histoire du salut, la concentration christologique, le sens eschatologique, et, en général, la synthèse proprement théologique y font défaut [34]. Grâce au renouveau théologique des derniers cent ans un immense effort d'assainissement a été accompli. Mais à en juger d'après des manuels de théologie aussi réputés et répandus que ceux de Bartmann, Pohle-Gierens, Diekamp, et parmi les plus récents Ott et Premm (pour ne citer que quelques-uns de langue allemande), la synthèse de l'enseignement dogmatique reste encore trop extérieure et trop éloignée de la Révélation.

Toute synthèse théologique, il est vrai, comporte une part indispensable de systématisation humaine. La réflexion théologique s'est presque toujours développée en fonction de luttes antihérétiques ou de problèmes philosophiques particuliers. Irénée construit sa théologie du salut contre les gnostiques. C'est contre Praxéas et les monarchiens, puis contre Arius et Macédonius que s'élabore la doctrine trinitaire. Saint Augustin expose le mystère de la grâce contre les

33. Cfr L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thuillies, 1938, pp. 123-136. M. D. Chenu, *Introduction...*, pp. 264-265.

34. Sur cette dislocation intérieure de la théologie dans les derniers siècles cfr K. Eschweiler, *Die zwei Wege der modernen Theologie*, Augsbourg, 1926, pp. 29-130. Y. M. Congar, dans le *Dict. de Théol. Cath.*, XV, col. 407-435. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*, Fribourg-en-Br., 1933, pp. 192-218. E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX*^{e} *siècle*, I, Bruxelles, 1949.

Pélagiens. La théologie de saint Thomas sera une prise de possession victorieuse de la dialectique aristotélicienne au service de la foi. Dans les siècles qui suivent, la polémique contre les protestants, contre les rationalistes, contre les matérialistes, etc., détermine en grande partie la perspective des théologiens et la structure de leur enseignement. Aujourd'hui encore la plupart des manuels restent prisonniers de ces catégories de controverse. Avant même d'exposer le mystère révélé, ils mentionnent « les adversaires » contre lesquels « la thèse » sera établie et défendue. Souvent toute la répartition des matières et la structure interne des traités (comme par ex. ceux de l'Eglise et de la Grâce) restent encore dominées par ces intérêts philosophiques et polémiques particuliers. On en vient ainsi à des synthèses doctrinales qui laissent échapper des portions considérables du donné révélé, négligent la perspective interne de la Parole de Dieu et maintiennent un certain déséquilibre par rapport à l'ensemble de la Révélation [35].

Par ex. : quelle place est faite dans ces manuels à des thèmes aussi centraux de la Révélation tels que la sainteté, l'amour et la fidélité de Dieu? Le règne de Dieu et le règne de Satan? La Pâque et la Parousie du Christ? Le peuple de Dieu et l'histoire du salut?, etc. Aussi on ne peut se défendre de l'impression pénible : « Quelle distance entre la Révélation divine et cette théologie de nos manuels!... » Et forcément on se voit obligé de distinguer la synthèse scientifique de la théologie, utilisée en dogme et en morale, de la synthèse biblique et liturgique qui sert à la catéchèse...

Cette séparation, voire cette opposition entre synthèse théologique et synthèse biblico-catéchétique est-elle donc nécessaire? *Salvo meliori iudicio,* il nous semble qu'on peut et doit distinguer :

Une *théologie particulière,* c'est-à-dire organisée en fonction de telle polémique ou philosophie ou perspective déterminée, construit aussi sa synthèse particulière, distincte de celle de la Révélation et de la catéchèse. C'est entendu.

Mais la *théologie comme telle,* qui cherche à pénétrer et à enseigner le donné révélé pour lui-même et dans son ensemble, se doit d'organiser sa synthèse avant tout en fonction de la Parole de Dieu elle-même. Le principe, énoncé par Urs von Balthasar, nous semble ici pleinement justifié et nécessaire : « La théologie trouve dans le dessein de la Révélation même l'échelle exacte de sa forme et de sa structure. Ce qui est important à la substance de la Révélation doit

35. Nous rappelons le traité de la Rédemption où n'est pas mentionnée la Résurrection du Christ; le traité de la Grâce où rien n'est dit de la grâce chrétienne; le traité de la Charité où n'est pas nommé Celui qui nous révèle l'Agapè de Dieu, etc. Cfr à titre d'exemple typique la discussion Sertillanges-Bouyer sur le problème du mal dans *Dieu Vivant,* n° 6, 1946, pp. 15-42, et n° 8, 1947, pp. 131-137.

l'être aussi à la théologie. Ce qui est comme en marge de la Révélation et a été mentionné comme en passant, est pour la théologie un thème à ne développer qu'incidemment. Les proportions de la Révélation devraient être aussi celles de la théologie. Si, dans l'exposé, elle veut prolonger la Parole de la Révélation, que ce soit de manière organique, partant du centre, développant également toutes les lignes, soucieuse des articulations et attentive à les respecter [36] ».

Or ce même critère de fidélité à la Révélation domine aussi la synthèse catéchétique. Il nous semble donc qu'en principe synthèse théologique et synthèse catéchétique non seulement ne s'opposent pas, mais se rapprochent jusqu'à s'identifier dans la mesure même où la catéchèse et la théologie se soumettent vraiment à la Parole de Dieu.

Il ne s'ensuit pas que la mise en œuvre de cette synthèse théologique dans les plans concrets des cours et des manuels reste toujours et partout la même. Nous pensons qu'il peut y avoir plusieurs et différents plans d'exposé théologique, dont chacun met en valeur l'unité interne de la Parole de Dieu et peut être utilisé avec profit dans l'enseignement. Un seul plan n'épuise pas toutes les manières possibles et légitimes d'organiser le donné révélé. Nous pensons même que ces différents plans peuvent se faire en fonction de « systèmes théologiques » déterminés, à la condition que ces constructions spéculatives respectent le primat absolu du donné révélé qui dépasse toujours toute systématisation humaine [37].

Quel que soit le plan de synthèse théologique que nous adoptions, l'essentiel nous paraît donc qu'il reste à l'intérieur de cet « intellectus fidei et revelationis » qui fait l'essence même de la théologie, et qu'il se soumette, jusque dans son organisation concrète, à la Parole de Dieu qui est à structure biblico-historique centrée sur Dieu en Notre-Seigneur Jésus-Christ.

La Révélation divine dans l'Ecriture se fait surtout par les « magnalia Dei », par les interventions merveilleuses de Dieu dans l'Histoire Sainte. Comme Moïse, nous ne voyons maintenant Dieu dans la foi que « par ses arrières » (*Ex.*, XXXIII, 18-19), c'est-à-dire à travers les « mirabilia » dont il nous a fait la grâce. Le théologien, il est vrai, ne se contente pas d'enregistrer ces faits. Au moyen de l'analogie de la foi et de la connexion des mystères il cherche à saisir la réalité sous-jacente à ces manifestations divines et à en organiser les différents aspects. Mais il reste qu'il ne peut le faire qu'à partir de ces événements de l'Histoire Sainte qui forment les jalons de la Révélation divine et restent donc le donné primordial de toute théo-

---

36. H. Urs von Balthasar, *Théologie et Sainteté*, dans *Dieu Vivant*, n° 12, 1948, p. 28.

37. Cfr M. D. Chenu, *Une Ecole de théologie*, pp. 73-76. *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, pp. 258-273, mais l'explication de la p. 269 s. nous semble insuffisante.

logie qui, selon le Concile du Vatican, cherche « aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam... » (*l.c.*; Denz., 1796) [38].

Science de la Parole de Dieu, la théologie est, comme celle-ci, centrée sur le Christ. Ce christocentrisme ne s'oppose nullement (faut-il encore le dire?) au théocentrisme, si appuyé dans la Révélation et si fondamental en théologie. Il l'inclut plutôt, car il en est la forme biblico-sotériologique. Jésus-Christ constitue toute la plénitude de la Parole de Dieu aux hommes (cfr notamment Jean, I, 1-18; XIV, 5-11; *Eph.*, I, 3-23; *Col.*, I, 12-20; *Hébr.*, I, 1-2; II, 3-4; *1 Jean*, I, 1-3; *Apoc.*, I, 5; III, 14). Dans le plan divin et dans la réalité qui l'accomplit, tout part de la Trinité sainte et tout revient à elle. Mais précisément ce Dieu Un et Trine ne nous est révélé et donc intelligible que par et dans le Christ. C'est en Jésus ressuscité que le Dieu Trinité se manifeste aux hommes et que nous l'atteignons par la foi maintenant et par la vision dans la gloire céleste. Qui voit Jésus-Christ, « voit le Père » (Jean, XIV, 9). Si selon saint Thomas (*S.Th.*, *I^a*, q. 1, a. 2) la théologie procède de la science même de Dieu, nous savons par la Révélation que c'est le Christ qui est pour nous cette « science et sagesse de Dieu » (cfr *I Cor.*, I, 24, 30; II, 6 ss.; *Col.*, II, 2 s.). Aussi bien le centre de notre « theologia viatorum », comme de notre foi chrétienne, n'est pas « Dieu en soi », mais « la gloire de Dieu qui est sur la face du Christ » (*II Cor.*, IV, 6). Ce caractère christique inhérent à chaque mystère révélé comme à toute la Révélation, marquera donc aussi l'ensemble et chaque partie de notre théologie [39].

Pour une synthèse théologique, qui se veut fidèle à la Parole de Dieu, il ne suffit donc pas d'ajouter l'un ou l'autre chapitre aux ma-

38. « C'est donc sur une histoire que le théologien travaille. Son donné, ce ne sont pas les natures des choses ni leurs formes intemporelles; ce sont des événements, répondant à une économie, dont la réalisation est liée au temps, comme l'étendue est liée au corps, par-dessus l'ordre des essences. Le monde réel est celui-là, et non pas l'abstraction du philosophe. Le croyant, le théologien croyant, entre par sa foi dans ce plan de Dieu, et ce dont il cherche l'intelligence, quaerens intellectum, c'est une initiative divine, c'est une série d'initiatives divines, absolues, dont le trait essentiel est d'être sans « raison », tant les initiatives générales de la création, de l'incarnation, de la rédemption, que les initiatives particulières des prédestinations de la grâce : contingences suaves et terribles d'un amour qui n'a aucun compte à rendre de ses bienfaits ni de ses abandons. Le vrai monde de la contemplation et de l'intelligence théologique, c'est celui-là, livré aux initiatives d'un Dieu libre, qui mène à son gré cette immense et indéfinissable histoire, dont il se fait le premier personnage ». M. D. Chenu, *Une Ecole de théologie*, p. 61 s.

39. Quand certains théologiens déclarent que « l'incarnation, la mort, la résurrection et la parousie du Christ ne sont, après tout, que des événements contingents, et donc secondaires en théologie », nous avouons ne pas comprendre. Si ces événements constituent les sommets de la révélation divine, comment peuvent-ils être secondaires dans la « science de cette révélation » qu'est la théologie? — Cfr l'excellente remarque du P. A. Liégé, dans *Initiation théologique*, vol. III, Paris, 1952, pp. 491-492.

nuels scolaires, élaborés au début de ce siècle; il ne suffit pas non plus d'une cohérence purement logique des différentes thèses à partir d'une notion déterminée de l'essence divine ou sous l'impulsion d'une option spirituelle; il ne suffit même pas d'une théologie plus positive, plus riche en rappels bibliques et patristiques. Il y faut avant tout cette perspective interne que Dieu lui-même a inscrite dans sa Révélation, cette « logique » de « Dieu en Jésus-Christ se réconciliant le monde » (*II Cor.*, V, 19) qui éclate dans le mystère central de la Pâque et qui fait l'unité réelle de toute la Parole inspirée. Une théologie synthétique est une théologie recentrée et réorientée tout entière et en chaque partie sur le mystère chrétien fondamental qui est le mystère pascal du Christ, germe du mystère parousiaque, parce que révélation plénière du Fils par le Père dans l'Esprit Saint [40]. Inhérente à la Révélation divine, cette vision nous semble aussi essentielle en théologie qu'en catéchèse. Ce qui est au centre de la Parole de Dieu et donc de la liturgie et de la foi de l'Eglise doit se trouver aussi au centre de la théologie, exposé scientifique de cette foi de l'Eglise et de cette Parole de Dieu.

Cette soumission à la Parole de Dieu est ici particulièrement difficile au théologien. Il n'est pas aisé d'accorder la manière analytique et les raisonnements abstraits de la spéculation scolastique avec les catégories synthétiques, historiques et progressives de la Révélation biblique. Il semble que plus d'une fois certains théologiens ont cédé à ce que saint Grégoire de Nazianze appelle « l'idolâtrie du concept [41] » et construit une métaphysique sacrée dans le monde des abstractions, comme d'autres aujourd'hui, à la suite de Bultmann, cherchent à réduire toute la Révélation à un simple « appel divin à un engagement purement existentiel »... Mais la Parole de Dieu (dont la théologie est la science!) s'affirme avant tout dans les événements concrets de l'Histoire du Salut, résumée dans la Pâque du Christ. Il y a là un problème véritable qui, il y a une dizaine d'années, a soulevé une querelle fameuse [42]. Nous ne pouvons songer à le discuter ici. Nous tenons cependant à déclarer qu'il ne s'agit nullement, pour nous, d'un anti-intellectualisme de principe, d'un relativisme des concepts ou d'une accommodation de la théologie au courant marxiste ou existentialiste. Il ne s'agit pas non plus de négliger le travail

40. L'exposé scripturaire en est fourni par F. X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus mystère de salut*, Le Puy-Paris, 1955, 2e éd.

41. J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris, 1952, p. 318.

42. Cfr au sujet de ce problème J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung*, Munich, 1939 (mais avec des outrances malheureuses). M. Labourdette, M. J. Nicolas, R. L. Bruckberger, *Dialogue théologique*, Saint-Maximin, 1947. J. Leclercq, *L'enseignement de la morale chrétienne*, Paris, 1950. Y. M. Congar, *Bulletin...*, dans la *Rev. des Sc. philos. et théol.*, XXXI, 1947, pp. 81-88; XXXV, 1951, pp. 595-597.

spéculatif et les constructions rationnelles que des générations de théologiens éminents ont mis à notre disposition. Mais il s'agit d'intégrer cet effort spéculatif dans le donné révélé, tel que nous le connaissons aujourd'hui. Il s'agit de montrer en pratique que la réflexion théologique sort tout entière de la Parole de Dieu et reste tout entière à son service. Il s'agit d'une fidélité plus grande et plus intégrale au principe objectif de toute théologie qui est la Parole de Dieu, consignée dans l'Ecriture. Si la tâche est difficile, elle n'en reste pas moins nécessaire et fondamentale [43].

Ainsi tout autant que la catéchèse, mais à sa manière propre, c'est-à-dire réfléchie, approfondie et systématisée, la théologie proclame la gloire de Dieu en Jésus-Christ et les merveilles de l'Histoire du Salut [44]. Si cela ne paraît pas toujours ou pas assez dans nos manuels et nos cours, c'est sans doute que nous restons encore trop inconscients de notre tâche ou trop éloignés de la Parole de Dieu. Il faudrait que de nos manuels et cours de théologie se dégage toujours à nouveau l'impression de la Pentecôte : « Nous les entendons exprimer dans notre langue les grandes œuvres de Dieu » (*Act.*, II, 11).

4. *La théologie est engagée.*

La théologie ne cherche pas immédiatement, comme la catéchèse, à nourrir le fidèle. En tant que science de la Parole de Dieu elle vise avant tout à une intelligence nette et vivante des données de la foi. Elle est « plus spéculative que pratique », dit saint Thomas (*S.Th.*, *I*ª, q. 1, a. 4). Aussi le théologien doit-il entourer son travail des conditions indispensables pour tout travail scientifique : des exigences critiques, un certain recul de l'actualité immédiate, une atmosphère de désintéressement et de contemplation. Le caractère d'engagement salvifique ne lui fait pourtant pas défaut. Selon le Concile du Vatican, l'intelligence des mystères révélés s'avère « très fructueuse... et en rapport avec la fin dernière de l'homme » (*l.c.*, Denz., 1796).

Si, dans l'Ecriture, « Dieu a parlé jadis à bien des reprises et de bien des manières à nos pères par les prophètes, et en ces temps qui sont les derniers à nous par le Fils » (*Hébr.*, I, 1-2), c'est pour se choisir et se former un peuple selon son cœur, « le peuple des saints du

43. Il nous semble que cette tâche est entreprise avec courage dans la *Katholische Dogmatik* de M. Schmaus, 4ᵉ éd., Munich, 1948 ss.; dans l'*Initiation théologique*, parue aux Ed. du Cerf, 1951-1954; et par de nombreux professeurs de théologie contemporains. — Cfr aussi K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln, 1954, pp. 9-47.

44. Cfr E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testamentes*, Genève, 1945, p. 285 : « Theologie treiben heisst demnach : im Namen Gottes die Herrlichkeit Christi verkünden und denkend entfalten ». — Sur le caractère doxologique de la théologie cfr Er. Peterson, *Le livre des Anges*, Desclée De Brouwer, 1954, pp. 85-98.

Très-Haut », qui proclame sa gloire et participe à sa vie. Comme le Christ lui-même, toute la Parole de Dieu, de la Genèse à l'Apocalypse, se fait entendre « propter nos homines et propter nostram salutem ». Science de cette Parole de Dieu, la théologie n'est donc pas seulement une spéculation doctrinale, apologétique ou dialectique, mais un exposé des relations personnelles et salvifiques que Dieu crée par sa Parole entre l'homme et lui-même. Dans la mesure où elle perdrait cette orientation salvifique foncière, inscrite dans toute la Révélation, la théologie cesserait d'être une théologie.

Saint Thomas en conclut que la « doctrina sacra » et la théologie, qui en est la forme scientifique, sont à la fois spéculatives et pratiques (*S.Th., I^a*, q. 1, a. 4, etc.). La spéculation elle-même porte sur le « Deus beatificans », le Dieu de la Révélation qui se communique aux hommes en tant que leur salut et leur fin dernière. D'où l'union si étroite entre la dogmatique et la morale en une seule et même théologie qui, par la connexion que ces éléments pratiques ont avec les spéculatifs, apparaît tout entière normative de l'agir humain et a donc, comme on dit, « valeur de vie [45] ». Si notre théologie, par-dessus toutes les spécialisations nécessaires, retrouvait aujourd'hui cette unité interne et profonde, il nous semble qu'elle retrouverait du coup sa valeur de vie spirituelle et d'engagement actuel. Point n'est besoin pour cela d'ajouter à chaque chapitre des « corollaires pour la vie et la piété », comme on en trouve assez souvent, depuis le XVIII^e siècle, ni de traiter en théologie des « problèmes du jour » sans rapport avec son objet propre. C'est par elle-même que la Parole de Dieu est humaine et actuelle.

Parole humaine par excellence, puisque le Dieu qui parle à l'homme dans l'Ecriture est ce Dieu qui connaît le cœur de l'homme, qui l'a fait à son image et qui lui parle pour le refaire dans sa gloire. Dans l'infinie diversité des conditions historiques, sociales et individuelles la Parole de Dieu saisit l'homme dans son être le plus profond et le plus constant « de pécheur gracié, d'enfant de Dieu perdu et retrouvé [46] ». Elle révèle ainsi l'homme à lui-même, en lui montrant son rôle dans le dessein de Dieu, sa vocation première, sa déchéance mortelle, sa recréation magnifique, sa solidarité universelle, ses possibilités merveilleuses, sa destination à la gloire, par Jésus-Christ Notre-Seigneur. Et si l'on se rappelle que c'est Jésus ressuscité qui constitue le centre vivant et le sommet personnel de cette divine Parole et que cette Pâque du Christ contient en germe le salut de notre vie, de

45. Cfr à ce sujet Th. Soiron, *Heilige Theologie,* Ratisbonne, 1935. J. B. Lotz, *Wissenschaft und Verkündigung,* dans *Zeitschr. f. kath. Theol.,* LXII, 1938, pp. 465-501. Th. Deman, *Composantes de la théologie,* dans la *Rev. des Sc. philos. et théol.,* XXVII, 1939, pp. 386-434.

46. L. Bouyer, *Conditions d'une prédication vraiment pastorale,* dans *La Maison-Dieu,* n° 39, 1954, p. 57.

notre corps, de notre terre, de tout notre monde d'hommes, on voit pour des hommes déchus et mortels. Dans la mesure donc où elle aussitôt qu'il ne saurait y avoir de message plus humain et plus beau expose et étudie vraiment cette Parole pascale de Dieu (c'est-à-dire dans la mesure où elle est réellement ce qu'elle doit être), la théologie apparaît comme la science la plus humaine, la plus incarnée, en même temps que la plus exaltante qui soit! Par son objet même, elle concerne l'homme profond, l'homme de toujours, et par lui tout ce qui le touche, son cœur et son corps, son histoire et son univers.

Parole actuelle aussi, car c'est dans la conscience actuelle de l'Eglise que retentit aujourd'hui et s'exprime maintenant la Parole salvifique de Dieu; conscience actuelle qui se manifeste par toute la vie et l'expérience présente de la chrétienté en travail. Dans « Humani Generis » (1950) Pie XII rappelle que la norme prochaine immédiate de la théologie comme de la foi est le magistère vivant de l'Eglise actuelle [47]. « Mauvais théologiens donc, écrit le P. Chenu, ceux qui, enfouis dans leurs in-folio et leurs disputes scolastiques, ne seraient pas ouverts à ces spectacles (de l'Eglise actuelle), non seulement dans la pieuse ferveur de leur cœur, mais formellement dans leur science : données théologiques en plein rendement, dans la présence de l'Esprit [48] ». De par son objet même la théologie se doit donc d'être présente à son temps. Si tant de fois elle apparaît abstraite et irréelle, la faute en serait ici encore non pas à la théologie comme telle, mais à nous qui n'allons pas au bout de notre tâche, qui négligeons le réalisme toujours actuel de la Parole de Dieu ou qui n'osons pas l'exposer dans les perspectives d'aujourd'hui. On sait combien saint Thomas a été de son temps, jusqu'à se voir traité de novateur suspect [49]. Pourquoi le théologien du XX[e] siècle ne serait-il pas vraiment et pleinement de notre temps?

C'est dire que la théologie, tout comme la catéchèse, quoique d'une autre manière, mais de par son rôle propre, se trouve dans l'obligation de parler la langue d'aujourd'hui et de s'adresser à l'homme contemporain; mais aussi qu'elle devient, par la puissance toujours actuelle de la Parole de Dieu qu'elle étudie, « une force divine pour le salut de tous ceux qui croient » (*Rom.*, I, 16).

5. *L'enseignement de la théologie.*

Voilà donc les principales qualités catéchétiques de la théologie, cet esprit de foi, ce caractère biblique, cet effort de synthèse, cette valeur salvifique, qu'elle possède en commun avec la catéchèse, pour autant que l'une et l'autre concernent la même Parole de Dieu.

---

47. Pie XII, Encycl. *Humani generis*, Paris, Bonne Presse, 1950, pp. 9-11.
48. M. D. Chenu, *Une Ecole de théologie*, p. 68.
49. Cfr M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, pp. 11-60.

Il ne s'ensuit pas que ces qualités seront toujours également appuyées en tout travail théologique. Par la force des choses elles apparaissent souvent assez peu dans les travaux spécialisés et dans l'enseignement universitaire, où on se limite à des problèmes et à des aspects particuliers en vue de former des spécialistes. Mais elles devraient marquer très fort, croyons-nous, *l'enseignement premier et général de la théologie,* tel qu'il se fait surtout *dans les séminaires.* Il nous semble nécessaire de distinguer, en pratique, la théologie-recherche et la théologie-enseignement.

Le but des séminaires est de former des prêtres, aptes au ministère pastoral que l'Eglise leur confiera demain. A cette fin il leur faut une formation théologique solide. Vu le temps limité ainsi que la destination pastorale de la plupart de ces prêtres, il serait erroné de vouloir en faire des théologiens spécialisés. Malheureusement, sous l'influence des méthodes scientifiques modernes et dans l'intention d'équiparer l'enseignement du séminaire à celui des universités, on a poussé à l'excès la spécialisation des études théologiques. Aujourd'hui, en France et en Allemagne, de nombreux directeurs de séminaires se plaignent des charges insupportables et souvent inutiles qui sont imposées aux séminaristes. Dans nos séminaires, écrit K. Rahner, « la théologie a perdu son centre [50] ». Au sortir de leurs études ces prêtres possèdent une multitude de connaissances particulières, concernant l'histoire, le dogme, la morale, les institutions de l'Eglise. Mais ils ne perçoivent pas, en fonction de l'enseignement théologique lui-même, l'unité vivante et personnelle de la Parole de Dieu qui fait tout l'objet de leur vie et de leur ministère. Cette déficience est à la base de cette dispersion psychologique et de cette spiritualité adogmatique que nous signalions plus haut et qui fait la faiblesse de tant de prêtres. Comment y remédier?

Certes, il ne s'agit pas d'enseigner dans les séminaires une théologie superficielle et moins scientifique. Aujourd'hui surtout il faut aux prêtres une théologie suffisamment détaillée pour embrasser tout le donné de la foi, mais aussi suffisamment dégagée des problèmes et matières plus accessoires en même temps que plus concentrée et approfondie dans les thèmes majeurs pour constituer une formation théologique solide. Un enseignement dogmatique et moral qui se contenterait d'exposer d'une manière purement historique les thèmes révélés dans l'Ecriture et les dogmes proposés par le magistère, ne satisferait ni aux prescriptions de l'Eglise (qui demande « une saine synthèse de théologie positive et scolastique ») [51], ni au rôle de la

50. K. Rahner, *Gedanken zur Ausbildung der Theologen,* dans *Orientierung,* n° 14-15, 31 juillet 1954, p. 151. Cfr encore J. M. Reuss, *Priesterliche Ausbildung heute,* dans *Wort und Wahrheit,* n° 9, 1954, pp. 85-105.

51. Cfr *Codex I.C.,* can. 1366, § 2. Pie XI, dans *Acta Ap. Sedis,* XIV, 1922, p. 455 s.; XXIII, 1931, pp. 253 et 268. Pie XII, dans *Acta Ap. Sedis,* XXXV, 1943, pp. 310 et 321 s.

théologie comme telle. Faut-il alors, pour satisfaire aux exigences doctrinales et pastorales du séminaire, en plus de la théologie-science qui déjà étudie la Révélation divine, une théologie-catéchèse particulière qui en assurerait l'unité et la vie? Il nous semble plutôt qu'il y suffit de la théologie-science, mais « à orientation catéchétique », comme on l'écrivait naguère [52]; c'est-à-dire il y faut l'enseignement dogmatique et moral traditionnel, mais aux qualités catéchétiques consciemment et fortement revalorisées. Cette orientation de la théologie dans nos séminaires pose bien des problèmes que nous ne pouvons discuter ici. Mais nous pensons qu'elle correspond aux exigences scientifiques, spirituelles et pastorales de la formation sacerdotale, en même temps qu'elle découle, comme nous avons essayé de le faire voir, de la nature même de la théologie [53].

Il ne s'agit donc pas là d'un retour artificiel à la théologie moins développée des Pères, d'un abandon des progrès de la scolastique, d'une mode d'anti-intellectualisme ou même d'une « théologie nouvelle », comme certains semblent le craindre. Il s'agit d'une orientation catéchétique de la théologie aussi ancienne que la vie de l'Eglise et qui se dégage immédiatement de sa nature en tant que science de la Parole salvifique de Dieu. Il s'agit d'un effort d'intégration : nous ne voulons rien perdre de la rigueur d'analyse et de construction rationnelle que la scolastique nous a léguée, mais rien non plus des qualités catéchétiques de foi, de lumière et de vie, fondamentales en une étude qui concerne le Dieu Vivant et Vivifiant de la Révélation, à tel point que, tout en étant distinctes dans leur fonction propre, la catéchèse informe la théologie et la théologie alimente la catéchèse.

IV. LA THÉOLOGIE AU SERVICE DE LA CATÉCHÈSE

Science de la Parole de Dieu que la catéchèse annonce, il est normal que la théologie alimente la catéchèse.

Et d'abord en ce sens général que toute catéchèse aujourd'hui se fait dans une certaine perspective théologique. Il est impossible d'ignorer vingt siècles de pensée et de vie chrétienne. Il ne faut pas que le kérygmatisme devienne, selon la réflexion très sage de M. Duméry, une « fiction d'archéologue [54] ».

Mais nous voudrions surtout rappeler que la catéchèse dépend, en un sens positif ou négatif, de l'enseignement théologique que les prédicateurs auront reçu.

---

52. E. Tesson, dans *Rech. de Sc. relig.*, XLII, 1954, p. 632; d'après le P. Olivier, dans *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Paris, 1954.

53. Il nous semble que les requêtes majeures de la « Verkündigungstheologie » se trouvent par là même accomplies; cfr notamment H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*, 2e éd., Fribourg-en-Br., 1939; et F. Dander, *Christus alles und in allen*, Innsbruck-Leipzig, 1939, surtout pp. 9-26.

54. H. Duméry, *Foi et interrogation*, Paris, 1953, p. 41.

On s'étonne et on se plaint souvent de l'appauvrissement doctrinal de la prédication populaire, héritée des derniers siècles. On y cherche en vain la structure biblico-historique, le christocentrisme pascal, l'attente parousiaque, la plénitude mystérique, qui distinguent le kérygme des Apôtres et les sermons des Pères. Par contre on y trouve un anthropocentrisme très prononcé. La morale prédomine sur le dogme (Ce qu'il faut croire — ce qu'il faut faire — les moyens pour ce devoir). La méthode logico-déductive remplace l'histoire du salut. On y insiste davantage sur l'action, les méthodes et les devoirs de l'homme que sur l'œuvre salvifique de Dieu; etc. [55]. Or, sans méconnaître d'autres facteurs assez complexes, la cause principale de cet appauvrissement semble avoir été la décadence de la théologie contemporaine, et notamment cette dislocation intérieure que nous avons signalée plus haut. Comment s'étonner que les catéchismes et la prédication, issus de cette théologie appauvrie, souffrent à leur tour de cette anémie désolante? Comment les curés et les missionnaires auraient-ils pu prêcher l'histoire du salut, la Pâque et la Parousie du Christ, le peuple de Dieu en marche et l'espérance de la résurrection, puisque les théologiens ne les leur avaient pas enseignées? La prédication se fait en fonction de la théologie que les prédicateurs ont reçue.

La même loi se vérifie au sens positif. On sait l'essor prometteur que connaissent aujourd'hui les renouveaux biblique, liturgique et catéchistique. Le ressourcement chrétien y est déjà riche en fruits de vie et plus encore rempli de promesses. Avec plus de peine et de lenteur, mais non moins réellement, le renouveau de la prédication s'amorce à son tour. De nombreuses publications en ont déjà traité. Et on peut espérer qu'au terme nécessaire pour la diffusion des idées, les prédicateurs en feront leur profit — à condition que le renouveau se fasse aussi et d'abord dans l'enseignement théologique.

Car le renouveau de la catéchèse suppose le renouveau théologique. On a dit avec raison qu'aujourd'hui, pour les prédicateurs, « la tentation est celle d'un certain humanisme et que la première vérité à rappeler est que la prédication est mystère [56] ». Il faut donc une vue théologique de la prédication et de ses exigences majeures, révélées dans la Parole de Dieu. Il faut aux prédicateurs la vision chrétienne, à partir de l'Evangile pascal du Christ, de Dieu et de l'homme, de l'Eglise et du chrétien, de l'histoire et du monde. Alors cette lumière de Pâques renouvellera du dedans et irrésistiblement toute leur prédication. Mais c'est à l'enseignement théologique de nos séminaires, avec la grâce de l'Esprit Saint, de faire briller cette lumière de Pâ-

55. Cfr à ce sujet F. X. Arnold, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge,* Fribourg-en-Br., 1949, pp. 65-104. A. Schrott, *Seelsorge im Wandel der Zeiten,* Graz-Vienne, 1949, pp. 113-150. P. Hitz, *L'Annonce missionnaire de l'Evangile,* Paris, 1954, pp. 157-170.

56. R. Girault, *La prédication est mystère,* dans *La Maison-Dieu,* n° 39, 1954, p. 7.

ques dans les cœurs, « afin qu'y resplendisse la connaissance de la gloire de Dieu qui est sur la face du Christ » (*II Cor.*, IV, 6), ce qui fait l'objet même de la théologie. Si le renouveau de la prédication, malgré les renouveaux biblique, liturgique et missionnaire qui le sous-tendent, est si lent et si faible à se faire sentir, c'est, croyons-nous, que l'enseignement théologique n'est pas encore suffisamment renouvelé. Trop souvent encore, dans nos séminaires, la Bible et la liturgie, la vie spirituelle et l'apostolat restent parallèles à la théologie. Aujourd'hui encore trop de facultés d'universités et de séminaires font parcourir tout le cycle des études théologiques sans enseigner vraiment ce qu'est la Pâque du Christ et des chrétiens. D'une manière plus générale, il nous semble que l'étude effective de la Parole de Dieu dans l'Ecriture n'est pas encore suffisamment remise à la source et au centre de tout l'enseignement théologique et particulièrement dogmatique et moral...

Nous pensons avec le P. Bouyer que « la première condition d'une prédication pastorale renouvelée, c'est un renouvellement commun de la culture intellectuelle et de la vie spirituelle des prêtres par un retour de l'une et de l'autre à la Parole de Dieu, retrouvée dans l'Ecriture elle-même, à la lumière et comme sous l'impulsion de la tradition liturgique [57] ». Or c'est à la théologie, et particulièrement à la théologie dogmatique et morale de nos séminaires, elle-même profondément ressourcée à la Bible et à la liturgie, de donner à nos prêtres cette formation intellectuelle et spirituelle, cette unité de conscience et de vie sacerdotale, centrée tout entière sur la Parole de Dieu, dont l'action pastorale comme l'effort spirituel, le culte divin comme la prédication constitueront le rayonnement homogène.

« Voici venir des jours, oracle du Seigneur Jahvé, où j'enverrai la faim dans le pays, non pas une faim de pain, ni une soif d'eau, mais d'entendre la Parole de Jahvé » (Am., VIII, 11). Le prophète annonçait un châtiment, la privation de la Parole de Dieu. Aujourd'hui l'Eglise vit cette prophétie en un sens de bénédiction. Dieu suscite dans son peuple la faim et la soif d'entendre sa Parole révélée en même temps qu'une abondance de nourriture. Mais c'est à la théologie tout d'abord de profiter de cette bénédiction et, ministère privilégié de cette Parole de Dieu, à la faire passer dans toute la vie et l'activité des prêtres de demain.

Echternach (Luxembourg). Paul Hitz.

57. L. Bouyer, *Conditions d'une prédication vraiment pastorale, ibid.*, p. 53. — Ce n'est qu'après la rédaction de ce texte que nous avons pu prendre connaissance de plusieurs publications qui concernent notre exposé : J. A. Jungmann, *Katechetik,* Fribourg-en-Br., 1953, pp. 299-305; H. Köster, S.V.D., *Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie,* Kaldenkirchen, 1954; P. Henry, *La Bible et la théologie,* dans A. Robert et A. Tricot, *Initiation Biblique,* 3e éd., Paris, 1955; A. Liégé, *Pour une théologie pastorale catéchétique,* dans *Rev. des Sc. philos. et théol.,* XXXIX, 1955, pp. 3-17.

Quel est l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur ?

Le problème

La question pourrait paraître superflue, ou étrange, vu que la dévotion au Sacré-Cœur est bien établie dans l'Eglise, avec l'approbation de plusieurs encycliques pontificales, et qu'une telle dévotion suppose normalement que l'on sache son objet : un culte particulier ne doit-il pas d'abord avoir conscience de ce qu'il veut honorer exactement? Et cependant c'est un fait : la question demeure embarrassante, et provoque des réponses diverses parmi les théologiens. Une solution n'a pas encore réussi à s'imposer et à faire l'accord de tous. Il y a là un signe que la dévotion cherche encore sa voie et n'a pas trouvé en pleine clarté sa forme définitive. C'est peut-être une rançon de sa richesse et de la place centrale qu'elle occupe dans la piété chrétienne : les réalités les plus riches et les plus centrales sont les plus difficiles à élucider.

On est d'ailleurs contraint de poser à nouveau la question en raison de la crise que subit actuellement, au moins dans certains pays d'Europe Occidentale, la dévotion au Sacré-Cœur. Il y a une dizaine d'années, Mgr Feltin constatait le peu d'attrait qu'exerçait le Sacré-Cœur sur la jeunesse [1], et il est indéniable que chez un certain nombre de chrétiens, on rencontre non seulement de l'indifférence mais même de la répugnance pour cette dévotion, sans qu'on puisse attribuer pareille attitude à de la froideur religieuse ni à un manque de dévotion pour la personne du Christ. Or lorsqu'on entend des jeunes déclarer qu'ils n'ont pas de dévotion au Sacré-Cœur, mais qu'ils en ont à la personne de Jésus et à l'amour du Christ [2], ne doit-on pas se demander s'il n'y a pas malentendu sur le Sacré-Cœur? Le Sacré-Cœur qui rebute ou que l'on repousse est-il l'authentique Sacré-Cœur? Ce qui semble détourner les jeunes de la dévotion, c'est la vénération du cœur de chair, et la représentation de ce cœur dessiné sur la poitrine du Maître, souvent surmonté d'une croix, auréolé de flammes, ou encore entouré d'épines et sanguinolent. Mais cette représentation est-elle essentielle à la dévotion, et le cœur de chair est-il le vrai Sacré-Cœur?

1. *Le Sacré-Cœur et la Doctrine du Corps Mystique,* Compte rendu du Congrès national du Sacré-Cœur, Basilique de Montmartre, 1945, p. 120.

2. Des témoignages de ce genre sont rapportés par A. Dérumaux, *Crise ou évolution dans la dévotion des jeunes pour le Sacré-Cœur,* dans *Le Cœur, Etudes Carmélitaines,* 1950, p. 300 s.

La réponse la plus commune : le cœur de chair, symbole de l'amour

Le plus souvent, c'est bien le cœur de chair qui est considéré par les théologiens comme l'objet de la dévotion. « L'objet de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, écrivait le P. Vermeersch, est d'abord le cœur véritable et vivant, qui bat dans la poitrine de notre Sauveur, qui fait partie de son humanité, et qui fut transpercé sur la croix [3] ». Pour le démontrer, on s'appuie sur les apparitions à sainte Marguerite-Marie, notamment l'apparition la plus solennelle au cours de laquelle Notre-Seigneur lui découvrit son cœur de chair en lui disant : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes, qu'il n'a rien épargné jusqu'à s'épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour [4] ». Mais les théologiens qui affirment que le cœur de chair est l'objet premier et direct de la dévotion soulignent unanimement que ce cœur doit être honoré comme symbole de l'amour du Christ. Outre l'objet sensible ou matériel de la dévotion, il y a un objet formel : le cœur est vénéré « comme débordant d'amour pour les hommes et comme affligé de leur ingratitude », dit encore le P. Vermeersch. C'est en raison de ce symbolisme que l'on rend hommage au cœur plutôt qu'à une autre partie du corps de Notre-Seigneur, car à les considérer en soi et indépendamment de toute valeur symbolique, aucune partie de ce corps n'est plus adorable ni plus digne d'honneur qu'une autre [5].

Telle est la conception la plus commune de la dévotion, celle que l'on trouve exposée dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* par le P. Bainvel, dans le *Dictionnaire de Spiritualité* par A. Hamon, dans l'analyse que fait le P. Galtier des documents pontificaux sur le Sacré-Cœur [6]. Cette doctrine s'exprime par la distinction entre le cœur symbolique, c'est-à-dire l'organe de chair regardé comme emblème d'amour, et le cœur métaphorique, c'est-à-dire l'amour signifié sans attention directe à l'organe [7]. Adopter le cœur métaphorique comme objet de la dévotion, ce serait négliger le cœur de chair et honorer simplement l'amour du Christ pour nous. Pareille opinion est rejetée d'autant plus vigoureusement qu'elle fut professée par certains jansénistes et que les ennemis de la dévotion s'attaquèrent principalement à la vénération de l'organe sensible. C'est par le cœur symbolique que l'on définit l'objet de la dévotion.

Divergences sur l'extension de l'objet

Mais de quoi exactement le cœur de chair est-il le symbole? Tous

3. *L'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur,* dans *Etudes,* 106 (1906), p. 149.
4. A. Hamon, *Sainte Marguerite-Marie, sa vie intime,* Paris, 1920, p. 158.
5. *Art. cit.,* p. 152.
6. P. Galtier, *Le Sacré-Cœur, Textes pontificaux,* Paris, 1936, p. 118 s.
7. J.-V. Bainvel, art. *Cœur Sacré de Jésus,* dans le *Dict. de Théol. Cath.,* III, 273.

les auteurs ne répondent pas de la même façon. Pour le P. Vermeersch, le cœur est simplement le symbole de l'amour humain du Christ : la dévotion honore le Cœur de Jésus comme emblème de la seule charité créée et ne s'adresse pas à son amour divin [8]. D'autres admettent une double extension de cet objet. D'abord ils se refusent à limiter la dévotion à la vénération exclusive de l'amour du Maître. Déjà le P. de Galliffet, qui fut au XVIII[e] siècle l'ardent promoteur de la dévotion, lui avait reconnu un objet plus ample que l'amour. Il voulait que l'on considère le Cœur de Jésus « comme le plus noble et le principal organe des affections de Jésus-Christ, de son amour, de son zèle, de son obéissance, de ses désirs, de ses douleurs, de ses joies, de ses tristesses [9] ». Toutes les dispositions morales, toutes les vertus et tous les sentiments du Seigneur entrent ainsi dans l'objet de la dévotion. Extension légitime et naturelle, estime le P. Bainvel, « dès que l'on conçoit la dévotion comme allant au cœur réel et vivant de Jésus pour y honorer tout ce qu'il est, tout ce qu'il fait, tout ce qu'il rappelle et représente à l'esprit. De ce chef, la dévotion au Sacré-Cœur n'est plus seulement la dévotion à l'amour du Cœur de Jésus ; elle devient la dévotion à tout l'intime du Sauveur, en tant que cet intime a dans le cœur vivant un centre de résonance, un symbole ou un signe de rappel [10] ».

Outre cette extension à tout l'intérieur du Christ, à toute la diversité de ses impressions et affections comme de ses dispositions volontaires, il y a une extension plus fondamentale, celle contre laquelle protestait le P. Vermeersch : la dévotion doit vénérer non seulement l'amour humain de Jésus mais son amour divin, estiment certains auteurs, tout en divergeant d'ailleurs sur la manière dont cet amour divin entre dans l'objet de la dévotion. Selon le P. Galtier par exemple, on est autorisé à étendre jusqu'à l'amour divin du Christ le culte rendu à son Cœur, parce que la raison dernière de ce culte se trouve dans la personne même du Verbe. Or, dit-il, la personne s'identifie tout entière avec sa charité divine, et il est, par conséquent, bien exact qu'on ne saurait honorer son cœur humain sans atteindre aussi cette charité elle-même [11]. Le P. Bainvel va plus loin : il n'y a pas seulement le fait que la dévotion aboutit finalement à la personne du Christ ; il faut ajouter que l'amour humain de Jésus est mis en branle par son amour incréé. Aussi le cœur de chair, en symbolisant l'amour humain, symbolise également la cause de cet amour, la charité divine du Verbe. De plus, comme Jésus est une manifestation vivante de Dieu dans le monde, le Sacré-Cœur est la manifesta-

8. *Art. cit.*, p. 476 s.
9. J. de Galliffet, *De l'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ*, Paris, 1819, p. 60.
10. *Art. cit.*, p. 283.
11. *Op. cit.*, p. 125.

tion vivante de l'amour et de l'amabilité de Dieu lui-même. A ce titre, l'amour divin entre donc directement dans l'objet de la dévotion, alors que pour le P. Galtier seul l'amour humain était l'objet propre et direct de cette dévotion [12].

Que le culte du Sacré-Cœur vise directement la charité divine, c'est ce qu'a voulu souligner avec force le P. Jacques en revendiquant pour cette doctrine les textes de l'encyclique de Pie XI « Miserentissimus Redemptor [13] ». L'encyclique considère en effet ce culte comme providentiellement destiné à faire comprendre et honorer par les hommes l'amour de Dieu, qui ne connaît pas les défaillances auxquelles l'amour humain est sujet : cet amour a été proposé aux chrétiens au moment où leur charité se relâchait. « Parmi tant d'autres marques de la bonté infinie du Rédempteur, il en est une particulièrement resplendissante : alors que la charité des fidèles allait se refroidissant, la charité même de Dieu a été proposée aux honneurs d'un culte spécial et les richesses de sa bonté ont été largement ouvertes grâce à l'acte de religion qu'est le culte du Sacré-Cœur de Jésus dans lequel sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science (*Col.*, II, 3) [14] ». Dans le Sacré-Cœur, on honore donc « la charité même de Dieu », c'est-à-dire l'amour de notre Sauveur considéré avant tout comme amour divin. C'est ce que l'encyclique confirme en parlant de la consécration au Sacré-Cœur, en des termes qui, selon l'observation du P. Jacques, ont été le plus souvent mal traduits et dont la valeur n'a pas été pleinement appréciée : « Parmi les pratiques plus particulières du culte du Sacré-Cœur se remarque et mérite d'être rappelée comme la plus excellente la pieuse consécration, par laquelle, référant à la charité éternelle de Dieu ce que nous sommes et tout ce que nous avons reçu, nous nous vouons au divin Cœur de Jésus [15] ». Se vouer au Sacré-Cœur, c'est donc se remettre à l'amour éternel de Dieu. C'est à l'amour divin que s'adresse expressément le culte du Sacré-Cœur. Le P. Jacques l'explique en rappelant que Dieu est Amour et qu'il s'est révélé comme tel dans l'Incarnation rédemptrice; dès lors le Cœur de Jésus n'est pas seulement le symbole de l'Amour divin, mais l'Incarnation de cet Amour. En visant ce Cœur, le culte vise Dieu lui-même dans son mystère de charité [16].

D'autres vont plus loin encore, en mettant en lumière l'aspect trinitaire du culte du Sacré-Cœur. Car si l'amour divin du Christ y est honoré, on ne peut y faire abstraction du mystère le plus essentiel de la divinité, toute la Trinité étant engagée dans cet amour. Le P.

---

12. J.-V. Bainvel, *art. cit.*, 292.
13. J. Jacques, *Culte et Théologie du Sacré-Cœur*, dans *L'Année Théologique*, 8 (1947), p. 274-297.
14. *Acta Apost. Sedis*, 20 (1928), p. 166.
15. *Ibid.*, p. 167.
16. *Art. cit.*, p. 282.

Philippe de la Trinité a plus précisément souligné la place du Saint-Esprit : le Cœur du Christ Rédempteur, déclare-t-il, ne s'entend pas sans le Saint-Esprit. « Notre esprit doit savoir relier très spontanément le sang de ce Cœur à l'élan d'amour qui embrase l'humaine volonté du Christ, et cet élan lui-même à la Respiration d'Amour qui rythme la vie trinitaire [17] ». La clef du culte du Sacré-Cœur se trouve dans le fait que du Verbe procède l'Esprit d'Amour. Pour le montrer, l'auteur recourt à la doctrine énoncée par le P. Mersch sur le rapport de l'humanité du Christ au Saint-Esprit : le Verbe spire l'Esprit, mais comme il est le Verbe incarné, il effectue cette spiration en communion avec sa nature humaine. Or la spiration de l'Esprit se fait par manière d'amour. Pour qu'elle puisse s'effectuer en communion avec la nature humaine du Verbe, il faudra donc qu'il y ait un amour humain uni à l'amour divin, et cet amour humain est l'amour de son Sacré-Cœur [18]. A ces vues du P. Mersch, qui semblent reconnaître une participation active du l'humanité du Christ à la spiration du Saint-Esprit par le Verbe, le P. Philippe de la Trinité ajoute une considération moins hardie, exprimant un rôle actif de causalité de l'Esprit Saint dans l'amour du Christ : « C'est surtout de Jésus qu'il est vrai d'affirmer : La charité a été répandue dans son Cœur par l'Esprit Saint qui lui a été donné. Le Cœur blessé de Jésus est vraiment la révélation symbolique de l'Amour souffrant du Verbe incarné, et cet Amour est inséparable de l'Esprit Saint [19] ». C'est pourquoi dans cette perspective le Sacré-Cœur est essentiellement regardé comme le chef-d'œuvre et la plus haute expression de l'Esprit d'Amour.

Difficultés dans l'appréciation du rôle du cœur de chair

Cependant, les questions que posent ces extensions du culte du Sacré-Cœur ne sont pas primordiales : dans la crise que subit actuellement la dévotion, le premier problème est celui de la vénération du cœur de chair. Aussi, avant d'apprécier l'extension à l'ensemble des sentiments du Christ et à l'amour divin, nous devons revenir à ce problème fondamental.

A première vue, il peut sembler très simple d'envisager le cœur de chair, symbole de l'amour, comme objet de la dévotion. A la réflexion, les choses se compliquent. Car en fait on se trouve devant une dualité d'objet : d'une part le cœur de chair, et d'autre part l'amour. Quelle relation faut-il admettre entre les deux? Le problème a suscité bien des difficultés aux théologiens, car il était lié à la science physiologique des organes et à la philosophie des émotions. Le P. de Galliffet, qui en 1726 avait demandé à Rome l'instauration de la fête

17. Philippe de la Trinité, *Du Cœur du Christ à l'Esprit d'Amour,* dans *Le Cœur, Etudes Carmélitaines,* 1950, p. 389.
18. E. Mersch, *Théologie du Corps Mystique,* Bruxelles, 1944, II, p. 132-140.
19. *Etudes Carmélitaines, Le Cœur,* p. 388.

du Sacré-Cœur, avait résolu la question en présentant le cœur comme le principe, ou tout au moins le coprincipe sensible de toutes les affections : pour lui, en effet, le cœur est le principe de la vie naturelle, « et conséquemment toutes les actions de ce divin Sauveur, tous ses mouvements, toutes ses paroles, tous ses regards, tous ses pas, toutes ses sensations, toutes ses opérations, en un mot, tout ce que ce Sacré Corps a fait et souffert, avait pour principe naturel son divin Cœur [20] ». En outre, du point de vue surnaturel, le P. de Galliffet considère le cœur comme le « lieu où le Saint-Esprit habite sensiblement » ; le cœur est « la source des saintes affections qui sanctifient l'âme même », et c'est lui qui « dans les accès de l'amour divin, brûle, languit, reçoit des impressions ineffables », car « dans les voies extraordinaires de la grâce, l'infusion des dons célestes se fait dans le cœur d'une manière très réelle et très sensible [21] ». Dès lors, le cœur de Jésus doit être regardé comme « la source et le siège de toutes les vertus de l'Homme-Dieu [22] ». De cette manière, la dévotion au Sacré-Cœur apparaît d'une belle unité logique dans son objet : on honore le cœur de chair comme principe de l'amour, et il n'y a aucun obstacle à attribuer à ce cœur toutes les merveilles de l'amour rédempteur puisqu'il est parfaitement légitime de rapporter les effets à la cause. Mais malheureusement la philosophie et la physiologie ne permettent pas de tenir pareille doctrine : le cœur, étant un organe sensible, ne peut être proprement que le principe d'activité sensible et non le principe d'actes spirituels comme l'amour. On ne peut donc le déclarer source des saintes affections ni siège de toutes les vertus. Non seulement il n'est pas le principe des dispositions morales et de l'amour, mais il n'en est même pas l'organe. C'est l'objection que fit valoir le promoteur de la foi, le cardinal Lambertini, futur pape Benoît XIV, qui, dans son rôle d'« avocat du diable », devait soumettre à la critique la demande du P. de Galliffet. Lorsque les postulateurs, déclara-t-il à la S. Congrégation des Rites, tiennent pour certain que le cœur est le « coprincipe » sensible de toutes les vertus et affections et comme le centre de toutes les joies et douleurs intimes, ils s'exposent à des difficultés philosophiques, « puisque les philosophes modernes placent l'amour, la haine et les autres affections non pas dans le cœur comme dans leur siège, mais dans le cerveau [23] ». Cette objection entraîna le rejet de la demande, la Congrégation des Rites ne voulant pas sanctionner par son approbation une vue philosophique contestable.

Lorsque, dans la suite, en 1765, une nouvelle demande fut intro-

20. J. de Galliffet, *De l'excellence de la dévotion*, p. 72.
21. *Ibid.*, p. 76.
22. *Ibid.*, p. 80.
23. Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, L. IV, p. II, c. 31, 25, Prato, 1841, p. 704.

duite pour l'établissement de la fête, les postulateurs se gardèrent bien d'invoquer l'argument de la production des affections par le cœur : « A la science de porter un jugement définitif sur le principe physique de nos sentiments », déclarèrent-ils. Le décret qui instaura la fête fit silence sur cette question. Néanmoins certains auteurs continuèrent à penser que l'idée du cœur organe de l'amour était essentielle à la dévotion et la maintinrent énergiquement. Au XIX[e] siècle, le P. Ramière la défendit encore contre ceux qui assuraient que le cerveau était l'organe de la pensée et des sentiments et que le cœur était simplement le moteur central de la circulation du sang; toutefois il admit une atténuation : « Voilà dans quel sens nous honorons son cœur comme organe de son amour. Nous ne prétendons pas que le cœur ait été le principe de cet amour; il n'a pas été pour les affections de l'âme sainte du Sauveur ce qu'il est pour la vie physique de son corps, organe de production; mais il a été pour ces affections si vives organe de réaction et de manifestation, en ce sens qu'elles ont eu leur contre-coup dans le cœur de Jésus et lui ont fait éprouver ce qu'éprouve notre propre cœur sous l'influence d'une vive émotion, de douces joies ou de cruelles angoisses [24] ». Cependant les documents pontificaux sur la dévotion se sont toujours abstenus d'entrer dans ces considérations physiologiques et ont simplement envisagé le cœur comme symbole de l'amour. A des évêques canadiens qui avaient, dans un décret, proposé le cœur de Jésus comme source et principe de sa charité, la Sacrée Congrégation du Concile demanda de substituer à cette expression celle de « symbole » de charité [25]. La dévotion au Sacré-Cœur ne suppose donc pas que le cœur soit principe ni organe de l'amour. Il suffit que le cœur de chair ait une valeur symbolique, fondée sur l'expérience courante que le rythme de notre cœur est influencé par nos émotions.

Est-ce à dire que toute difficulté est par là résolue? Loin de là; en admettant que le cœur de chair est l'objet premier de la dévotion et en niant qu'il soit le principe de l'amour, on ne comprend plus comment on peut s'adresser au Sacré-Cœur comme à un cœur qui nous aime. Comment expliquer que Notre-Seigneur ait montré son cœur à sainte Marguerite-Marie en disant : « Voilà ce cœur qui a tant aimé les hommes », si l'on ne peut pas dire que le cœur est source d'amour? Au fond, c'est la signification du mot « cœur » qui demeure indécise; on veut l'interpréter littéralement comme désignant le cœur de chair, mais en même temps on le tient pour principe d'opérations spirituelles.

---

24. H. Ramière, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus et la physiologie*, dans *Etudes Religieuses*, 1874, II, p. 490.
25. J.-B. Terrien, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1927, p. 63.

Essais récents de solution

Voyons comment deux études récentes se sont efforcées de résoudre le problème. Le P. Verheylezoon a bien saisi qu'il n'était pas satisfaisant de définir l'objet de la dévotion par le cœur de chair symbole de l'amour. Outre le cœur de chair, dit-il, il y a un autre objet, qu'on peut appeler le Cœur spirituel, c'est-à-dire le principe immédiat et le siège de l'amour et de la vie intime. En effet dans la dévotion, on parle du Cœur aimant, affligé par l'ingratitude des hommes et désireux de réparation; les litanies invoquent le Cœur de Jésus comme « fournaise ardente de charité, sanctuaire de la justice et de l'amour, plein de bonté et d'amour, patient et très miséricordieux, obéissant jusqu'à la mort, abîme de toutes les vertus, saturé d'opprobres, libéral pour tous ceux qui l'invoquent », etc. Or ce cœur ne peut être le cœur de chair, puisqu'il s'agit de vertus et de qualités spirituelles. Ce qui est visé, c'est le cœur spirituel, la faculté appétitive de l'âme qui est principe de l'amour et de la vie intime. Mais, se demande néanmoins l'auteur, ne peut-on pas dire que les qualités et les sentiments de Jésus sont attribués à son cœur de chair, considéré comme symbole? « Non, répond-il. On ne pourrait le dire que s'il était vrai que tout ce qui se rapporte à la chose symbolisée peut être attribué au symbole lui-même. Or cela n'est pas. Quand on dit, par exemple, que la patrie est reconnaissante envers ses enfants qui donnèrent leur vie pour sa défense, peut-on le dire aussi du drapeau national, symbole de la patrie [26]?

En outre la pratique de la dévotion confirme cette conclusion. Car elle consiste, en substance, en un retour d'amour envers le Cœur de Jésus. « Cet amour, nous voulons le témoigner, entre autres, en nous consacrant à son cœur, en imitant ses vertus, en l'invoquant, en travaillant à étendre son règne, et surtout en lui faisant réparation pour la méconnaissance de son amour. Or, *rien de tout cela ne convient à son cœur de chair* [27] ». Il est légitime qu'on honore le cœur de chair comme symbole de l'amour, qu'on le vénère et adore comme appartenant à la Personne divine du Christ, mais il ne peut être question de se consacrer à un cœur de chair, de le consoler, de l'invoquer ni d'étendre son règne. Tout cela ne peut être adressé qu'au cœur spirituel.

En conclusion, le P. Verheylezoon fait une distinction entre la doctrine de la dévotion et la pratique. L'Eglise et les auteurs, en nous présentant la dévotion, mentionnent uniquement le cœur de chair de Jésus, symbole de son amour et secondairement de toute sa vie intime. Mais dans la pratique, ils considèrent comme faisant également partie de l'objet de la dévotion ce qui est le principe et le siège de son amour, c'est-à-dire son cœur spirituel.

---

26. L. Verheylezoon, *La dévotion au Sacré-Cœur*, Mulhouse, 1954, p. 54.
27. *Ibid.*, p. 55.

Toutefois, pour sauvegarder l'unité de la dévotion, l'auteur souligne que ces deux objets forment un seul tout : le cœur de chair et le cœur spirituel sont unis en ce qu'on peut appeler le « cœur total ». Le Sacré-Cœur signifie ce cœur total. A ce cœur total, on attribue ce qui convient proprement à l'une ou l'autre de ses parties : ce qui est destiné à une partie peut en effet être adressé au tout. L'auteur cite des exemples de la liturgie, où l'on attribue tour à tour au Sacré-Cœur ce qui concerne le cœur de chair et ce qui appartient au cœur spirituel : dans la Préface de la messe, notamment, et dans les litanies, il est question du cœur transpercé par la lance, ce qui revient au cœur de chair, mais aussi du cœur qui répand grâce et miséricorde, par conséquent du cœur spirituel.

Si le P. Verheylezoon a bien montré les difficultés présentées par la doctrine qui considère le Sacré-Cœur comme organe de chair symbole de l'amour, la théorie qu'il propose comporte un gros inconvénient, celui de désigner en une seule expression de « cœur total » deux choses bien différentes, un organe physiologique et un principe de vie spirituelle; et l'attribution au tout de ce qui convient proprement à l'un ou à l'autre de ces éléments hétérogènes paraît une solution artificielle, qui voile la difficulté plutôt qu'elle ne l'élimine. Normalement le Sacré-Cœur doit signifier une chose et non pas deux; ou alors il y aurait en fait une double dévotion.

Le Père K. Rahner a suivi une autre voie pour résoudre le problème, de manière à sauvegarder l'unité de signification du Sacré-Cœur [28]. Il part du principe que le « cœur » est un concept primitif, un concept que l'on ne peut définir par assemblage de notions connues. Il désigne le centre le plus intime de la personne humaine, centre qui est à l'origine de toute la réalité concrète de la personne et de ses relations avec d'autres personnes. Aussi la question de savoir si le cœur signifie d'abord un organe physiologique ou quelque chose de spirituel est une question faussement posée, qui conduit, lorsqu'on veut y répondre, à des conséquences insatisfaisantes et dès lors à des constructions pénibles et forcées pour y porter remède. Le cœur, prétend le P. Rahner, est une réalité qui se trouve en deçà de la distinction entre le corps et l'âme, car il s'agit d'un concept surgi de l'unité ontologique originelle de la personne, personne à la fois corporelle et spirituelle. C'est pourquoi l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur n'est ni le simple cœur de chair comme symbole de l'amour, ni la trop abstraite « vie spirituelle intime » de Jésus, car ce serait se fonder soit sur un concept physiologique du cœur, soit sur un concept abstrait et métaphorique, alors que la notion authentique se rapporte au centre total de la personne. Or, dans le Christ, ce

28. K. Rahner, *Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung*, dans J. Stierli, *Cor Salvatoris*, Fribourg, 1954, p. 166-199.

centre a son unité dans l'amour; en effet toutes ses attitudes sont dirigées par l'amour rédempteur, par lequel il donne au monde le salut et la vie divine de la grâce. C'est un amour divin et humain à la fois. Le Sacré-Cœur désigne donc le centre de la personne du Christ dans ses relations d'amour avec nous. Le P. Rahner souligne d'ailleurs que l'objet propre et adéquat de la dévotion est la personne du Seigneur; il n'y a pas à séparer cœur et personne puisque le cœur est le centre le plus intime de la personne. Quant à la représentation du cœur physiologique, elle est le symbole naturel de ce centre intime et, comme symbole, peut être stylisée et complétée par d'autres éléments symboliques, couronne d'épines, croix, rayons, etc.

Ce qu'il faut surtout noter dans ces vues du P. Rahner, c'est que le cœur de chair n'est plus considéré comme objet de la dévotion. Certes, l'auteur prétend faire abstraction de la question de savoir si le cœur signifie un organe physiologique ou quelque chose de spirituel; mais en fait, il répond à la question, car le centre le plus intime de la personne n'est-il pas spirituel? Et l'amour qui unifie toutes les relations de ce centre n'est-il pas une activité spirituelle? Le P. Verheylezoon avait remarqué que, dans la quasi-totalité des expressions de la dévotion au Sacré-Cœur, il s'agissait du « cœur spirituel »; mais, en raison de quelques exceptions, comme les allusions au cœur percé par la lance, en raison surtout de la doctrine la plus commune chez les auteurs, il n'avait pas voulu écarter de l'objet de la dévotion le cœur de chair et s'était borné à enregistrer un désaccord entre la doctrine et la pratique. Pour surmonter ce désaccord, il avait abouti à une conception hybride du Sacré-Cœur. Avec le P. Rahner, tout s'unifie par le fait que le Sacré-Cœur signifie simplement le centre de la personne du Christ.

Soulignons aussi qu'en refusant de considérer le cœur de chair comme objet de la dévotion, on ne lui dénie pas nécessairement tout rôle dans cette dévotion; il peut continuer à servir de symbole et sa représentation n'est nullement bannie.

Le véritable objet de la dévotion : la personne aimante du Christ

Chez les théologiens modernes de la dévotion, se marque donc une tendance à délaisser la théorie qui fait du cœur de chair l'objet de la dévotion. On pourrait croire que la tendance est nouvelle; en réalité, une réaction de ce genre a toujours existé, et pas seulement du côté des jansénistes. Si l'on ouvre le traité de la dévotion au Sacré-Cœur composé par le P. Croiset, un des confidents de sainte Marguerite-Marie, on y trouve, dès les premières lignes, cette définition de l'objet de la dévotion : « L'objet particulier de cette dévotion est l'amour immense du Fils de Dieu, qui l'a porté à se livrer pour nous à la mort et à se donner tout à nous dans le très saint Sacrement de

l'Autel, sans que la vue de toutes les ingratitudes et de tous les outrages, qu'il devait recevoir en cet état de victime immolée jusqu'à la fin des siècles, ait pu l'empêcher de faire ce prodige; aimant mieux s'exposer tous les jours aux insultes et aux opprobres des hommes, que de ne pas nous témoigner, par la plus grande de toutes les merveilles, jusques à quel excès il nous aime [29] ». Tout en reconnaissant qu'on doit honorer le cœur de chair, le P. Croiset déclare expressément que, dans la dévotion au Sacré-Cœur, « on ne prend ce mot de Cœur que dans le sens figuré [30] ». Il insiste spécialement sur le fait que l'objet de la dévotion est l'amour et que le cœur de chair est simple symbole.

Bien plus, si l'on veut remonter plus haut et fonder solidement la dévotion au Sacré-Cœur sur les données de la Révélation, il faut montrer comment elle a existé, du moins en substance, depuis les origines du christianisme et comment elle prend son appui dans l'Evangile. Or depuis les origines il n'y a certes pas eu de vénération spéciale du cœur de chair du Sauveur, mais il y a toujours eu une attention particulière à la personne du Christ dans son amour pour nous. Les récits évangéliques nous ont décrit la grandeur de cet amour et nous en ont transmis l'appel. C'est la personne aimante de Jésus qui a attiré les premiers disciples et qui n'a cessé, dans les générations postérieures, d'exercer un attrait de plus en plus grand. En ce sens, c'est-à-dire au sens d'un attachement à la personne aimante du Christ, la dévotion au Sacré-Cœur, tout en ne portant pas ce titre, a toujours existé.

On ne doit donc pas s'imaginer que cette dévotion, dans son essence, a commencé par prendre appui sur le cœur de chair et que de là elle s'est élevée à la vénération du cœur spirituel; au contraire, ce fut la dévotion à la personne aimante de Jésus qui s'est ensuite, chez des mystiques du moyen âge, puis surtout depuis les apparitions de Paray-le-Monial, accompagnée d'un symbole sensible. Primitivement, la dévotion visait la personne du Christ et son amour.

La notion du cœur comme personne aimante répond d'ailleurs à l'usage le plus habituel du mot « cœur ». Depuis longtemps, la signification de ce terme n'est pas physiologique mais spirituelle : le cœur s'entend du principe des émotions et affections, plus particulièrement du principe de l'amour. Il n'est pas nécessaire de rappeler les célèbres expressions de Pascal pour le démontrer. Sauf dans le domaine médical, le cœur est le plus couramment employé au sens du « cœur métaphorique ». Le qualificatif « métaphorique » ne doit d'ailleurs pas nous faire penser que le cœur spirituel est moins réel que le cœur de chair, comme le P. Bainvel semble le suggérer lorsqu'il appelle « cœur réel » l'organe physiologique. Il faudrait plutôt ren-

29. J. Croiset, *La dévotion au Sacré-Cœur de N.S. J.C.*, Nancy, 1895, p. 1.
30. *Ibid.*, p. 5.

verser le vocabulaire et dire que, dans la dévotion au Sacré-Cœur, la réalité visée est celle du cœur spirituel, tandis que la représentation du cœur sensible y intervient comme métaphore ou image symbolique.

Nous ne croyons pas non plus qu'il y ait, sur la signification du Sacré-Cœur, un divorce entre la pratique et la doctrine de l'Eglise. Si nous considérons la dévotion telle qu'elle se pratique, nous devons reconnaître qu'elle s'adresse à la personne du Christ et, plus particulièrement, à cette personne en tant qu'elle est principe d'amour. Les invocations les plus usitées : « Sacré-Cœur de Jésus, ayez pitié de nous », ou « Sacré-Cœur de Jésus, j'ai confiance en vous », supposent que le Sacré-Cœur c'est Jésus lui-même qui par son amour offre sa miséricorde et appelle la confiance ; un organe physiologique ne pourrait avoir pitié et on ne se confie pas en lui. La consécration au Sacré-Cœur ne peut être qu'une consécration à sa personne, et la réparation ne peut être adressée qu'à cette même personne ; les assigner à l'organe de chair n'aurait aucun sens. Certaines expressions qui à première vue pourraient s'attribuer au cœur physique s'appliquent en fait au cœur spirituel : « le cœur blessé par nos péchés », dont parle l'oraison de la messe, vise la personne aimante du Sauveur, car des péchés ne peuvent atteindre un organe de chair. Parfois cependant, on rencontre dans la liturgie des interférences du symbolisme de l'organe, si bien que certains termes concernent directement le cœur de chair ; mais ce sont là des exceptions qui ne sauraient infirmer la signification fondamentale du Sacré-Cœur : quelques rares invocations faisant allusion au cœur physique n'empêchent pas les litanies de s'adresser à la personne aimante de Jésus, et la préface de la messe, qui évoque la transfixion par la lance, présente aussitôt le cœur du Fils de Dieu comme la source d'un flot de grâce et de miséricorde, ce qui ne peut s'entendre que de son amour.

D'autre part, si nous consultons les écrits pontificaux, nous voyons que la doctrine qui y est exposée peut se résumer ainsi : ce que la dévotion au Sacré-Cœur honore, c'est, à travers le symbole du cœur matériel, la charité du Christ. Les documents ne négligent donc pas l'organe de chair, mais ils ne l'envisagent que comme symbole ; et l'objet propre de la dévotion est simplement défini par l'amour. « Par l'image symbolique du cœur, dit Pie VI, nous méditons et vénérons l'immense charité et l'effusion d'amour de notre divin Rédempteur [31] ». « Toute marque de dévotion offerte au divin Cœur se rapporte vraiment et proprement au Christ lui-même », déclare Léon XIII [32]. Et Benoît XV parle du Cœur divin comme du donateur de tout bien, qui a aimé et aime le monde tout entier [33]. Nous avons déjà

31. N. Nilles, *De rationibus festorum Sacratissimi Cordis Iesu et Purissimi Cordis Mariae*, Innsbruck, 1885, t. I, p. 345.

32. Enc. *« Annum Sacrum »* ; cfr P. Galtier, *op. cit.*, p. 16.

33. Lettre à l'occasion de la consécration de la Basilique de Montmartre ; cfr P. Galtier, *op. cit.*, p. 41.

mentionné le passage de l'encyclique de Pie XI « Miserentissimus », selon lequel, par le Sacré-Cœur, la charité de Dieu a été proposée aux honneurs d'un culte spécial [34].

La pratique et la doctrine de l'Eglise nous amènent donc à comprendre le Sacré-Cœur comme la personne aimante du Christ. Remarquons bien que la personne n'est pas incluse dans le culte par l'effet d'une extension, mais qu'elle est visée directement, « vraiment et proprement », selon le mot de Léon XIII. On demandera peut-être, si le Sacré-Cœur désigne la personne de Jésus, en quoi la dévotion au Sacré-Cœur se distingue de la simple dévotion à la personne du Christ, ou de la dévotion bérullienne au Verbe incarné. Certains voient la différence dans le fait que la dévotion au Sacré-Cœur comporte le symbole du cœur de chair : c'est le sentiment de Bremond, qui tout en jugeant ce symbolisme secondaire l'estime distinctif de la dévotion [35]. Il semble plutôt que l'on doive chercher la distinction ailleurs que dans un élément secondaire; il ne suffirait pas d'un symbole particulier pour former une dévotion nouvelle, car une dévotion se caractérise plus fondamentalement par son objet. Or dans la dévotion au Sacré-Cœur, la particularité de l'objet consiste en ce qu'on vénère la personne de Jésus comme personne aimante : c'est ce point de vue de l'amour qui différencie la dévotion au Sacré-Cœur d'autres dévotions. Aussi ne dirions-nous pas simplement qu'elle est une dévotion à toute la vie intime du Sauveur; elle est plus que cela : une dévotion à cette vie intime en tant qu'elle est tout entière régie par l'amour. Les sentiments et les vertus du Christ sont considérés comme effets ou manifestations de son amour. Quant à la question de savoir s'il s'agit de l'amour humain ou de l'amour divin, les deux sont envisagés de manière inséparable, puisque par son amour humain Jésus nous révèle son amour divin. En remontant à la personne du Christ comme foyer d'amour, comment n'y rejoindrait-on pas l'amour divin? Ceci n'entraîne d'ailleurs nullement que la dévotion au Sacré-Cœur doive se muer finalement en dévotion au Saint-Esprit, car, tout en ayant une connexion avec elle, elle en demeure formellement distincte par le fait qu'elle s'adresse uniquement à la personne du Verbe.

Comme la dévotion au Sacré-Cœur honore la personne de Jésus dans son amour, on comprend que Pie XI l'ait appelée « la somme de toute la religion [36] ». Tout le christianisme en effet se trouve dans l'amour rédempteur du Christ, et toute l'attitude religieuse consiste à répondre à cet amour. Si la dévotion au contraire avait pour objet direct le cœur de chair, elle ne pourrait prétendre résumer la religion,

---

34. Non moins caractéristique est le fait que sur l'intervention de Rome, la dédicace primitive de la Basilique de Montmartre : « Christo eiusque sacratissimo Cordi Gallia paenitens et devota » fut remplacée par la dédicace actuelle : « Sacratissimo Cordi Iesu... ». Le Sacré-Cœur n'est pas conjoint à la personne du Christ; il se confond avec elle (A. Dérumaux, *art. cit.*, p. 316).

35. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, III, Paris, 1925, p. 669.

36. *Acta Apost. Sedis*, XX, 1928, p. 167.

car cet organe n'a qu'une place secondaire dans la personne de Jésus, et un rôle plus secondaire encore dans le drame rédempteur.

Certes, la dévotion au cœur de chair est parfaitement légitime; le Pape Pie VI l'a affirmé en condamnant sur ce point les critiques émises par le synode de Pistoie [37]. Le cœur de chair est digne d'adoration parce qu'avec tout le corps du Sauveur il est indissolublement uni à la divinité du Verbe. Mais pareille dévotion a un objet beaucoup plus limité; elle fait songer à la dévotion que l'on témoigne au cœur de quelques saints, avec cette différence toutefois qu'ici il s'agit d'un organe vivant. Ou encore on peut la mettre en parallèle avec la dévotion aux cinq Plaies, ou au Précieux Sang. Elle peut accompagner la dévotion au Sacré-Cœur à titre de dévotion subsidiaire, mais elle en est essentiellement distincte.

La crise de la dévotion au Sacré-Cœur est due en partie à la confusion que certains auteurs ont favorisée entre l'authentique dévotion au Cœur-Personne et la dévotion au cœur de chair. « Ce qui fait pour plusieurs la difficulté, écrivait déjà au siècle dernier Mgr Dupanloup, c'est qu'on matérialise trop cette admirable dévotion [38] ». Et le P. Terrien faisait remarquer que certains partisans de la dévotion versaient vraiment dans le matérialisme en considérant l'organe de chair comme principe des affections [39]. Faut-il blâmer ceux qui ont réagi contre cette tendance matérialisante? S'il y a de la répugnance chez un certain nombre de chrétiens vis-à-vis du Sacré-Cœur, et si « les jeunes ont très fort la dévotion au Christ, mais pas du tout la dévotion au Cœur [40] », c'est qu'on a trop souvent identifié cœur de chair et Sacré-Cœur.

Actuellement on observe chez les jeunes la propension à tenir la dévotion au cœur de chair pour une complication inutile ou même pour un obstacle. Ils sont mus par le désir d'aller plus directement à la personne du Seigneur. Peut-on condamner ce jeune qui déclare : « Son cœur de chair ne m'inspire pas, et lorsque je m'adresse au Sacré-Cœur, c'est à la personne de Jésus, à son amour pour les hommes, que je songe, et non à concrétiser ou symboliser cet amour dans son cœur de chair [41] »? N'y a-t-il pas là la dévotion au Sacré-Cœur dans sa véritable essence, la dévotion à la personne aimante du Christ? Tout en continuant d'affirmer que le cœur de chair est digne d'adoration et de vénération comme tout le corps du divin Maître, on n'est pas fondé à imposer la dévotion spéciale au cœur de chair à celui qui désire honorer simplement la personne de Jésus et son amour, pas plus qu'on ne peut contraindre à la dévotion au Précieux Sang ou aux cinq Plaies celui qui veut vénérer la Passion et le

37. Denzinger-Umberg, n. 1561-1563.
38. H. Bremond, *op. cit.*, p. 669.
39. J.-B. Terrien, *op. cit.*, p. 54.
40. A. Dérumaux, *art. cit.*, p. 301.
41. *Ibid.*

Christ souffrant. Il y a même intérêt à distinguer nettement la dévotion centrale au Sacré-Cœur de la dévotion particulière au cœur de chair, pour ne pas écarter du Sacré-Cœur ceux que l'organe physique n'attire pas.

Comme autre motif de répugnance, on cite le caractère artificiel de certaines représentations symboliques du Sacré-Cœur. Il faut se rendre compte que telle ou telle représentation n'est pas une condition absolue de la dévotion. Une représentation peut plaire à une personne et déplaire à une autre, convenir à une époque et être rejetée par la génération suivante. Il n'y a aucune nécessité d'imposer à la piété moderne des modes anciens d'expression, et ce qui a pu émerveiller les saints d'autrefois et qui était adapté à leurs goûts n'est pas obligatoirement de nature à enchanter les chrétiens d'aujourd'hui. Il faut distinguer la substance de la dévotion, qui ne doit pas changer, et la physionomie particulière qu'une dévotion prend à tel ou tel moment. Une représentation symbolique du Sacré-Cœur ne consiste pas nécessairement en un dessin du cœur physiologique; actuellement beaucoup préféreront une représentation plus discrète et plus naturelle. Il suffit que la personne aimante de Jésus y soit exprimée.

S'il y avait une primauté à reconnaître, ce serait sans doute celle de la représentation symbolique que nous a laissée l'Ecriture. La représentation du côté transpercé du Crucifié a l'avantage d'être historiquement vraie et de nous avoir été transmise par saint Jean comme le symbole de l'amour sauveur de Jésus, d'où découle toute grâce. Ce n'était qu'un symbole, car au moment où fut donné le coup de lance, le Christ était déjà mort et avait consommé son sacrifice; mais c'était un admirable symbole qui résumait tout le drame rédempteur, et qui demeurera toujours sous les yeux du chrétien.

Peut-être ce symbole évangélique est-il le plus apte à évoquer le Sacré-Cœur. En tout cas la dévotion au Sacré-Cœur semble s'orienter maintenant vers un approfondissement de ses sources évangéliques. La personne aimante du Seigneur se révèle à nous dans son authentique vérité par les textes de l'Evangile, et c'est là d'abord qu'il faut la découvrir. N'est-il pas réconfortant de constater que parmi les jeunes qui déclarent leur peu d'attrait pour la dévotion au Sacré-Cœur, il y a cependant unanimité à vouloir trouver dans l'Ecriture la personne du Christ et son amour [42]? C'est dire que loin de devoir s'effacer, la dévotion au Sacré-Cœur est appelée à prendre une vigueur nouvelle en même temps qu'une forme plus enracinée dans la révélation originelle : l'Ecriture ne peut manquer de livrer l'image sublime du Sacré-Cœur ni d'en faire sentir toute la séduction. C'est l'Evangile qui fournira la meilleure réponse à la question : « Qu'est-ce que le Sacré-Cœur? », ou plutôt : « Qui est-ce? », en montrant la personne du Fils de Dieu incarné tout entière révélée dans son amour.

J. GALOT, S. J.

42. *Ibid.*, p. 305.

Expérience et Théologie dans la doctrine de Serge Boulgakov

Ce titre ambitieux ne répond qu'imparfaitement au but que nous nous proposons dans cet article. Nous n'avons pas la prétention d'exposer en quelques pages le système théologique du P. Serge Boulgakov, difficile en lui-même et si déroutant pour notre mentalité occidentale. Pour en donner une vue d'ensemble, il n'a pas fallu moins de deux gros volumes à M. le professeur L. A. Zander [1]. Nous n'avons pas non plus l'intention de mettre en lumière le principe fondamental de la théologie sophianique en traitant ex professo de la notion de Sophia. Outre les pages de Zander [2], on trouvera là-dessus un exposé clair, consciencieux et objectif dans une étude du P. Litva [3]. Nous n'entendons pas davantage raconter la vie du P. Serge Boulgakov, n'ayant aucun titre pour une entreprise si délicate [4]. Notre propos est plus modeste : nous voudrions simplement montrer ce qui, dans la notion de Sophia, provient de l'expérience religieuse de Boulgakov, telle qu'elle nous est connue par les *Notes autobiographiques*

---

1. L. A. Zander, *Bog i mir* (*Dieu et le monde*). *La philosophie du monde du Père Serge Boulgakov,* Paris, Y.M.C.A.-Press, 1948, t. I, 480 p.; t. II, 386 p. (en russe). Le tome I comprend deux parties : introduction à Boulgakov et à son œuvre; exposé de sa philosophie religieuse. Le deuxième tome est entièrement consacré à la synthèse théologique. Cité désormais Zander, I, II.

2. Zander, I, pp. 181-230.

3. A. Litva, S. J., *La Sophia dans la création,* dans *Orient. Christ. Period.,* XVI, 1950, pp. 39-74.

4. On trouvera une bonne notice dans *Irénikon,* 1946, pp. 168-185, par L. Zander. Voici les traits essentiels de cette vie, pour autant qu'ils aident à comprendre notre exposé. Serge Boulgakov est né en 1871 à Livny (Gouvernement d'Orel) comme fils d'un prêtre de cimetière. Attiré par la philosophie marxiste, il quitte le séminaire et entre à l'université de Moscou. Dès 1894, il y est chargé d'un cours d'économie politique. En 1898, il se marie et reçoit des missions scientifiques en Europe. En 1901 il rentre en Russie, soutient sa thèse *L'agriculture et le capitalisme,* et est nommé professeur à Kiev. C'est la période de son drame intérieur. Il retourne à l'idéalisme et revient à la foi orthodoxe. De 1906 à 1918, il enseigne l'économie politique à l'université de Moscou; c'est l'époque où il esquisse le système sophianique qui trouve sa meilleure expression philosophique dans *Lumière sans soir,* Moscou, 1917. En 1918, Boulgakov se fait prêtre; il se retire en Crimée sur les terres de sa belle-mère et consacre ses loisirs forcés à écrire la *Tragédie de la philosophie* (en allemand) et la *Philosophie du nom* (vient de paraître en 1953). Il est expulsé de Russie le 1er janvier 1923.

Il s'établit d'abord à Prague (1923-1925); en 1925, il se fixe définitivement à Paris; il préside au développement de l'Institut orthodoxe de théologie Saint-Serge à Paris, publie d'importants travaux théologiques, donne une puissante impulsion au Mouvement oecuménique. En 1936, le sophianisme est condamné; en 1939, Boulgakov subit une opération du cancer de la gorge; il meurt en 1944.

de l'auteur [5]. Cette expérience, nous en sommes persuadé, aide à comprendre une notion difficile mais dont l'étude consciencieuse s'impose à tous ceux qui veulent comprendre quelque chose de la pensée de Serge Boulgakov.

*
* *

La synthèse sophianique de Boulgakov répond à une préoccupation essentielle de l'esprit humain : expliquer comment de l'Un procède le multiple et définir les relations qui existent entre Dieu et le monde. La pensée, instinctivement, cherche à combler l'hiatus qui sépare l'Absolu et le relatif, l'Un et le multiple, Dieu et le monde. Platon conçoit un monde intermédiaire et parle d'un entre-deux, μεταξύ. Aristote conclut à une entéléchie du monde; Kant prône les idées éternelles ou les premiers principes.

Boulgakov a voulu éviter deux écueils, d'un côté le monisme panthéiste ou athée, de l'autre le dualisme grossier des manichéens ou larvé de certains systèmes créationnistes. Il croit trouver dans la Révélation la réponse à la question qui tourmente les philosophes. Il apprend de l'Ecriture le nom que les philosophes ont pressenti sans pouvoir le nommer. Le lien entre Dieu et le monde est la Sagesse, la *Sophia prémoudrost Bogij,* comme disent les Russes. « Ame du monde, sagesse de Dieu, plérôme, ***natura naturans,*** humanité totale, sous des noms et des masques divers apparaît un même principe dans l'histoire de la pensée. Ce principe occupe une place importante dans l'enseignement de Platon, et après lui, de Plotin. Il fut connu des Stoïciens. Il reçoit une place exclusive dans la philosophie chrétienne, dans les révélations mystiques de J. Boehme, reprises par Franz Baader... Il occupe une place centrale dans le système philosophique de Vladimir Soloviev, il est à la base de la gnoséologie du prince S. N. Troubetzkoi [6]. »

Ce texte est intéressant parce qu'il esquisse une généalogie des systèmes sophianiques. Boulgakov se reconnaît redevable de Soloviev. Or, la synthèse sophianique de Soloviev, outre certains éléments érotiques qui constituent l'apport personnel de l'auteur, comporte des éléments traditionnels puisés chez Franz Xaver von Baader (1765-1841). Ce dernier nous conduit vers Jakob Boehme (1575-1624) dont le *Mysterium Magnum* ne cesse d'attirer les modernes [7] et vers Para-

5. *Notes autobiographiques* (édition posthume). Préface et notes de L. A. Zander, Paris, Y.M.C.A.-Press, 1946 (en russe). Trois parties : I. Paragraphes écrits par Boulgakov pour raconter sa vie; II. Articles ayant un caractère biographique; III. Extraits de lettres.

6. *La Philosophie de l'Economie,* Moscou, 1912, p. 120, cité Zander, I, p. 182.

7. Jakob Boehme, *Mysterium Magnum,* traduction et deux études de N. Berdiaef, Paris, Aubier, 1945.

celse (1493-1541). Boulgakov s'inscrit dans cette tradition, mais il dépasse tous ses précurseurs par le caractère strictement théologique qu'il donne à sa propre synthèse et par la construction rigoureusement organique et hiérarchique qu'il entreprend des œuvres de la Sophia. Il y a chez lui, en plus des éléments traditionnels du sophianisme, de profondes intuitions personnelles; il y a surtout une part d'expérience religieuse. En effet, la Sagesse est apparue à Boulgakov en diverses rencontres et elle s'est révélée progressivement à lui. Elle s'est montrée à lui tout d'abord dans la beauté de la nature, lors d'une excursion au Caucase; elle lui est apparue ensuite dans l'amour lors de son mariage, et dans l'art, à l'occasion d'une visite au Musée de Dresde, où la vue de la Madone Sixtine l'émut jusqu'aux larmes. Par ces appels successifs, la Sagesse esquissait le retour de l'enfant prodigue à la maison du Père. Boulgakov a raconté ces divers épisodes dans son ouvrage *Lumière sans soir,* pp. 7-10, pour illustrer par un exemple concret la possibilité d'une rencontre avec la Divinité dans une expérience personnelle [8].

L'ordination sacerdotale de Boulgakov revêt elle aussi le caractère d'*événement* spirituel. En 1923, Boulgakov connut une nouvelle extase artistique en visitant Sainte-Sophie de Constantinople. Cet événement constitue l'expérience sophianique par excellence. Il y eut une nouvelle rencontre avec la Madone Sixtine en 1924, dont le caractère expérimental est assez particulier. Enfin, Boulgakov fit à deux reprises, en 1926 et en 1939, l'expérience de l'agonie, ou de l'instant qui précède la mort. Nous allons raconter ces diverses expériences en nous servant le plus souvent des termes mêmes de l'auteur [9] et nous en dégagerons les éléments sophianiques ou théologiques qu'elles contiennent [10].

LES PREMIÈRES RENCONTRES AVEC LA SAGESSE

Boulgakov avait environ vingt-quatre ans lorsqu'il eut la première

8. Boulgakov ajoute : « La religion naît de l'expérience de Dieu... La sagesse de ce monde aura beau se vanter, elle est impuissante à comprendre la religion, parce qu'il lui manque l'expérience nécessaire, parce qu'elle est faible, morte au point de vue religieux. Ceux qui, une fois, ont mûri Dieu dans leur cœur, possèdent de Dieu une connaissance absolument sûre » (*Notes autobiogr.,* p. 61, n. 1). Ce propos comme tel est trop subjectif. Le sentiment religieux ne suffit pas pour faire naître Dieu dans le cœur et dans l'esprit. Mais la pensée de Boulgakov se comprend. Il reprend les philosophes contemporains de leur incrédulité. Dieu se détourne d'eux parce qu'ils se sont détournés de lui.

9. Certains passages nous ont donné beaucoup de mal, tant à cause du génie propre de la langue russe, que de la problématique particulière de Serge Boulgakov.

10. On trouvera dans le beau livre de Bernhard Schultze, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum,* Fribourg-en-Br., Herder, 1950, une excellente notice sur Boulgakov, pp. 333-358. L'auteur a traduit une bonne partie des textes auxquels nous avons eu nous-même recours.

révélation de la Sagesse. Il nous a laissé une description très circonstanciée de cet événement. C'était en 1895. Boulgakov vit alors pour la première fois les monts du Caucase : le train traversait la steppe du sud lorsqu'à ses yeux émerveillés apparurent les pics neigeux, baignés de lumière et de paix. Au spectacle de cette beauté, son âme est troublée : si tout cela n'était vraiment pas le désert ni le mensonge ni la mort? Si c'était Lui, Père bon et aimant? Si cette beauté était comme le manteau de Dieu étendu sur le monde, comme son amour? Boulgakov se souvint de la foi de son enfance, il se rappela la maison paternelle qu'il avait quittée, voilà déjà dix ans : « Si tout cela était vrai et si au contraire la science n'était que mort et vanité, aveuglement et mensonge? » Mais non, il savait bien, depuis son séminaire, que Dieu n'existe pas, que la foi en Dieu est incompatible avec la science. Ces considérations « scientifiques » ramenèrent apparemment la paix dans son âme, une paix faite d'assurance vulgaire, froide, grossière.

Mais le lendemain, à l'aurore, la nature offrait à ses yeux un spectacle plus majestueux encore : le monde entier entonnait l'hymne au Créateur :

> « Devant moi, flamboyait le premier jour de la création. Tout devint clair pour moi, tout était harmonieux et rempli d'une joie qui sonnait. Mon cœur était prêt à se rompre de bonheur. Il n'y a ni vie ni mort mais seulement un éternel et immobile *maintenant*. Le *Nunc dimittis* résonnait dans mon âme et dans la nature. Une sensation inattendue s'étendit sur mon âme et s'y fortifia : la sensation de la victoire sur la mort. J'aurais voulu mourir en cet instant; mon âme demandait la mort, épuisée de plaisir, pour aller rejoindre dans une joie exultante les sommets des monts qui brillaient et flamboyaient de la beauté du premier jour de la création.
>
> » Mais il n'y eut pas de paroles, il n'y eut pas de *Nom,* il n'y eut pas le chant du *Christos Voskrese* (Le Christ est ressuscité), lancé au monde et aux sommets des monts. Ce qui triomphait c'était un *Il* indéfini, infini et tout-puissant. Mais cet « Il », par le fait de son évidence, par sa révélation, réduisit en cendres en un seul instant toutes les barrières et tous les châteaux de cartes de mon scientisme. L'instant de cette vision n'est jamais mort dans mon âme : c'était la révélation, le festin de noces, la première rencontre avec la Sophia [11]. »

L'événement est de 1895; la relation est, semble-t-il, de l'année 1917. On peut dès lors se demander dans quelle mesure Boulgakov a projeté sur son expérience ancienne les cadres de sa philosophie nouvelle et si l'extase de 1895 avait déjà un caractère si nettement sophianique. On peut se demander aussi quelle est, en dernière analyse, la signification de cette expérience. Boulgakov est clair : dans cette extase où il aurait voulu mourir, ne résonna pas le chant du *Christos voskrese.* Il n'y eut donc pas de révélation du surnaturel

11. *Lumière sans soir,* pp. 7-8, repris dans *Notes autobiographiques,* pp. 61-63.

mais seulement la découverte de l'esprit. L'évidence du monde spirituel s'imposa à lui par la manifestation sensible de la beauté du monde [12].

L'émotion artistique s'évanouit et fit place aux considérations du touriste. Boulgakov retomba dans la vulgarité du marxisme. La Sagesse, pourtant, ne l'abandonna pas. Elle se révéla à lui une nouvelle fois, sous les traits de l'amour. Boulgakov est beaucoup plus discret sur cette deuxième rencontre : « Ce dont les montagnes m'avaient parlé dans un flamboiement de fête, je l'ai retrouvé peu de temps après dans un timide et doux regard de jeune fille, sur d'autres rives, aux pieds d'autres montagnes. La même lumière brillait dans ces yeux confiants, effarouchés et doux, à demi enfantins, pénétrés de la sainteté de la souffrance. La découverte de l'amour me parla d'un autre monde que j'avais perdu [13] ». Boulgakov fait allusion ici à son mariage avec Elena Tokmakova, qui eut lieu le 14 janvier 1898, à Oleiz en Crimée.

Cette même année, Boulgakov vint en Occident; il voulut prendre contact avec la sociale-démocratie allemande; il vit Kautski, Bebel, Braun. Il était alors, comme il le dit lui-même, naïvement marxiste, bien qu'il lui restât un certain spiritualisme esthétique, le seul qui ne fût pas interdit par le catéchisme marxiste. En passant par Dresde, il visita le musée du Zwinger, pour remplir son « devoir de touriste ». Il était ignorant de l'art occidental et il n'avait aucun pressentiment de ce qui l'attendait au Musée. Il y eut une nouvelle rencontre avec la Sagesse. Mais cette fois, elle avait déjà un nom personnel. La beauté se révéla à lui sous les traits de la Madone Sixtine de Raphaël [14] :

> « Madone Sixtine de Dresde, tu as remué mon cœur et mon cœur a frémi à cet appel... Les yeux de la Reine des cieux marchant sur les nuages en portant le divin Enfant m'ont regardé dans l'âme. Il y avait dans ces yeux une force infinie de pureté et d'immolation volontaire, la connaissance de la souffrance et l'acceptation volontaire de la souffrance. La même volonté de sacrifice se lisait dans les yeux de l'Enfant, remplis d'une sagesse qui n'est pas de l'enfance. Tous les deux savent ce qui les attend, à quoi ils sont destinés et ils viennent volontairement se livrer pour accomplir la volonté de Celui qui les envoie. Elle recevra un glaive dans son cœur, Lui ira au Golgotha...
>
> » Je perdis le sens, la tête me tournait; de mes yeux coulaient des larmes douces et amères à la fois, qui firent fondre la glace de mon cœur; c'est com-

12. Cette extase de Boulgakov fait penser invinciblement à la contemplation d'Augustin, *Confessions*, livre VII, 23 : « Tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi, sed aciem figere non evalui et repercussa infirmitate redditus solitis, non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem quae comedere nondum possem ». Le cri de Boulgakov : « Il n'y eut pas de chant *Le Christ est ressuscité* », fait penser à la réflexion d'Augustin, qui suit la description de sa vision : « Quid autem sacramenti haberet *Verbum caro factum*, ne suspicari quidem poteram ».

13. *Lumière sans soir*, p. 9 et *Notes autobiographiques*, p. 63.

14. On sait que les armées soviétiques d'occupation en Allemagne ont transporté toutes les toiles du Musée de Dresde en Russie. Un communiqué soviétique du mois d'avril 1955 annonce que les tableaux seront restitués à l'Allemagne orientale, après le mois d'août de cette année. Voir notre article dans le journal *La Croix* du 25/26 avril 1955 : *La Madone Sixtine va retourner à Dresde.*

me si un nœud vital venait tout à coup de se défaire. Ce n'était pas une émotion esthétique, non c'était une *rencontre,* une nouvelle connaissance, un *miracle.* Involontairement j'appelais cette contemplation une *prière* (j'étais alors marxiste) et tous les matins je m'empressais de courir au Zwinger avant qu'il n'y eût personne, afin de prier et de pleurer devant la figure de la Madone et il y a dans ma vie peu d'instants qui furent plus remplis de bonheur que ces larmes... [15]. »

CONVERSION ET SACERDOCE

Boulgakov retourna en Russie en 1901. Le sol se dérobait sous ses pieds. Toujours l'angoissante question revenait à son esprit : Oui, si Dieu existait. Ce qu'il lui fallait, ce n'était pas une notion abstraite de la divinité, mais la foi vivante en Dieu, dans le Christ, dans l'Eglise : « S'il est vrai que Dieu existe, alors aussi est vrai tout ce qui m'a été donné dans l'enfance et que j'ai abandonné [16] ». Boulgakov se sentait mal à l'aise dans le marxisme ; il était comme l'homme qui porte l'habit d'un autre et qui aspire à retrouver le sien. Certes, l'athéisme avait aussi ses moments d'exaltation ; Boulgakov, par moments, se sentait comme transporté à l'idée des progrès futurs. « Les hommes seront des dieux, me disais-je, avec la flamme d'un cœur jeune et apparemment sans une ombre de blasphème. Au contraire, c'était là une vision inconsciente de la vérité du théandrisme, qui toujours en moi réapparaissait à la surface et cherchait une issue [17] ».

La grâce vint mettre un couronnement à l'œuvre entreprise par la Sagesse. Boulgakov revint à la foi dans le Christ, au sein de l'Eglise orthodoxe. Dire le moment précis où s'opéra ce changement est difficile, comme il est difficile de dire le moment où dans le cœur s'éveille l'amour. Boulgakov était résolu à faire le « saut », au moins depuis les premières années du siècle. Des années, cependant, passèrent dans l'inertie, l'impuissance, la faiblesse. Tel jour du jeudi saint, Boulgakov ne put se tenir d'émotion à la vue des fidèles qui communiaient pendant que le chœur chantait l'hymne « Au soir de votre cène ». Il sortit précipitamment de l'église et s'en allait pleurer dans les rues de Moscou sur son indignité et sa faiblesse.

Son âme resta longtemps en proie à la tourmente. Sentant le dénouement de la crise, il était venu se retirer dans un monastère. Il assistait à l'office du soir ; lorsque l'on arriva aux prières pour ceux qui se préparent à la confession, Boulgakov n'y tint plus : il s'enfuit de l'église et se dirigea apparemment vers l'hôtellerie, arriva dans la cellule d'un staretz. Il comprit que, sous cette distraction fortuite, il y avait un véritable miracle de la grâce : il tomba aux genoux du père spirituel, confessa ses péchés et fut pardonné. « Au soir de cette

15. *Lumière sans soir,* pp. 7-8 et *Notes autobiogr.,* pp. 63-64.
16. *Notes autobiographiques,* p. 64.
17. *Ibid.,* p. 32, dans le paragraphe *Mon athéisme,* écrit sans doute vers 1940.

journée de grâce et plus encore le lendemain, à la messe, je regardais toutes choses avec des yeux nouveaux : je savais que moi aussi j'étais appelé, que je participais réellement à toute l'action : pour moi et à cause de moi, le Seigneur a été suspendu au bois et a versé son sang très pur; c'est pour moi qu'à nouveau, ici, la main du prêtre prépare la très sainte table; c'est moi que concerne l'Evangile où il est parlé du repas dans la maison de Simon le lépreux et du pardon de la femme pécheresse qui avait beaucoup aimé, et il m'a été donné de goûter au très saint corps et sang de mon Seigneur... [18]. »

Boulgakov, qui venait de passer environ quinze ans dans la terre lointaine et la région de la dissemblance, retrouva la maison paternelle sans déchirement; il revint à la foi en un Dieu personnel, à la foi au Christ dans l'Eglise orthodoxe. La Sagesse, qui aime les enfants des hommes, ne l'avait pas abandonné dans ses égarements : elle lui était apparue à trois reprises : sous les traits de la beauté, aux pieds des montagnes du Caucase, sous les traits de l'amour, en Crimée; enfin sous les traits de l'art et de l'idéale beauté féminine, au musée de Dresde. Boulgakov nomme encore parmi ceux qui l'ont aidé à surmonter le combat des ténèbres : Dostoievski et Soloviev par leurs œuvres. Mais l'acte dernier est l'œuvre d'une grâce surnaturelle : Boulgakov se reconnaît pécheur et aussitôt s'ouvrent devant lui toutes grandes les portes de la maison du Père. Désormais, il consacrerait toutes les forces de sa vie à éclairer ceux qui, comme lui, se sont égarés, pour les ramener tous au bercail.

Ce fut l'époque féconde de son combat pour l'esprit [19]. En deux livres remarquables, il élabora une première synthèse, d'allure plutôt philosophique, du sophianisme. *La philosophie de l'Economie* paraît en 1912; *Lumière sans soir* en 1917. Boulgakov voyait avec effroi le déploiement des forces du mal qui minaient l'Eglise de l'extérieur et de l'intérieur : à l'extérieur, c'étaient les débordements sataniques du marxisme athée et de la Révolution bolchévique; à l'intérieur, c'était l'action néfaste de Raspoutine dont la honte rejaillit sur le tsar et sur l'Orthodoxie [20]. Boulgakov vit dans ce déchaînement la preuve expérimentale de l'existence des puissances de mal et de ténèbres. Son atavisme se réveilla en lui : fils de prêtre depuis six générations, il

18. *Lumière sans soir,* p. 10 et *Notes autobiogr.,* pp. 65-66.

19. Paraissent alors : *Du marxisme à l'idéalisme,* Saint-Pétersbourg, 1903, recueil d'articles pour et contre le marxisme, qui permettent de saisir l'itinéraire spirituel de Boulgakov; *Deux Cités,* deux volumes d'articles antérieurs. Pour le détail, voir Zander, I, pp. 33-36.

20. Boulgakov a dit son dégoût et sa tristesse de l'affaire Raspoutine dans quelques-unes de ses pages les plus sombres de ses Mémoires, dans le paragraphe intitulé *Agonie, Notes autobiogr.,* pp. 84-88. Pour lui, l'assassinat de Raspoutine déclencha la Révolution. Il était peiné de voir l'impuissance de l'Eglise, qui ne réussit pas à exorciser ce démon. Pis, celui-ci joua un rôle certain dans le gouvernement de l'Eglise, nominations et démissions d'évêques, etc.

sentit naître en son âme le désir du sacerdoce. Il résolut de se faire prêtre. Mais pendant longtemps sa situation sociale lui apparut comme un obstacle insurmontable. Il était professeur d'économie politique à l'Université de Moscou; entrer dans les ordres, dans ces conditions, eût paru une folie aux yeux de tous. Boulgakov, par ailleurs, se sentait peu attiré par l'Eglise orthodoxe russe, dans la forme historique qui était alors la sienne, trop asservie au pouvoir du tsar. La Révolution rompit ce lien. Boulgakov risquait non seulement de perdre son poste mais encore sa liberté, rien ne l'empêchait plus de se consacrer à l'autel.

Il fit connaître son désir au patriarche Tikhon qui consentit aussitôt [21]. Le dimanche suivant, jour de la Pentecôte 1918, Boulgakov fut ordonné diacre par l'évêque Théodore de Volokolamsk. Le lendemain, jour du Saint-Esprit, il reçut la prêtrise des mains du même prélat. Ses amis l'assistèrent nombreux en ce jour : il y avait là le P. Paul Florenski, l'ami par excellence, Viačeslav Ivanov, Nicolas Berdiaev, le prince E. N. Troubetzkoi, Herschenzon, Schestov, d'autres encore [22].

Boulgakov était sans nouvelles de sa femme et de ses enfants, restés en Crimée; il demanda au patriarche un congé d'un mois pour aller les voir. Il ne devait plus jamais revoir Moscou. Malgré des tentatives répétées, il ne réussit pas à revenir de Crimée. Il y prit du service à l'université de Simféropol et lorsque les Bolchéviques s'emparèrent de la Crimée, il perdit son poste et craignit de nouveau pour sa vie. Le 1er janvier 1923, il fut expulsé de Russie.

Les années de Crimée furent amères : Boulgakov fut témoin de la désagrégation extérieure de l'Eglise orthodoxe. Sa foi en l'Orthodoxie n'en fut pas ébranlée mais il jugea sévèrement certaines formes historiques de l'Eglise orthodoxe russe. Il tourna alors ses regards du côté de l'Eglise catholique. Un prêtre lithuanien qui avait fait sa théologie à Rome et qu'il avait rencontré à Yalta lui avait procuré le traité *De Ecclesia* du P. d'Herbigny [23]. Boulgakov a consigné ses réflexions dans un essai resté inédit : *Sous les murs de Chersonèse*. Il le lut un jour à ses étudiants orthodoxes de Prague (1923-24) qui s'en montrèrent étonnés. Jusqu'à ce jour, on n'en a pas retrouvé le manuscrit [24].

---

21. Le patriarche Tikhon connaissait bien Boulgakov qui faisait partie du synode panrusse 1917/18, à titre de délégué de l'université de Moscou. Boulgakov avait, en plusieurs circonstances, servi de secrétaire au patriarche.

22. En Crimée, Boulgakov écrivit pour ses enfants l'histoire de sa vie. Le manuscrit fut confié à une personne amie; celle-ci, lors d'une perquisition, l'enfouit en terre et l'écrit périt de cette manière. Boulgakov regretta cette perte pour la description de ses dispositions intimes lors de son ordination, de la mort spirituelle qui a précédé cette grande grâce. Voir *Notes autobiographiques*, p. 23, n. 1 et p. 34, n. 1. En 1942, Boulgakov se remit à écrire quelques notes sur son ordination. Ces pages sont les plus touchantes de ses Mémoires.

23. Ce détail provient du P. Schultze qui le tient d'une information privée; voir *Russische Denker*, p. 352, n. 83.

24. D'après le témoignage de Zander.

Dans cet écrit Boulgakov était dur pour l'Eglise orthodoxe, sans être doux pour l'Eglise catholique. C'est qu'il avait alors pleinement surmonté sa tentation de catholicisme, moins parce que les arguments dogmatiques en faveur de Rome lui paraissaient peu probants que par une intuition intérieure de la vérité de l'Orthodoxie à venir. Une fois de plus, l'expérience allait concrétiser ce que sa pensée sentait confusément, ou plutôt, elle allait cristalliser toutes les réflexions de ces cinq dernières années. Sur le chemin de l'exil, Boulgakov passa par Constantinople. Il visita Sainte-Sophie et il eut la vision de l'Eglise sophianique. Sainte-Sophie, symbole de l'Eglise une, est présentement confiée aux intendants, parce que l'Orient et l'Occident sont séparés. Or il n'y a pas de Sophia là où il y a division. Cette méditation sophianique, qui contient en germe les thèses de Boulgakov sur l'Eglise et esquisse les grandes lignes de son attitude dans le mouvement oecuménique, mérite de retenir notre attention [25].

L'EXTASE SOPHIANIQUE À SAINTE-SOPHIE

9/22 janvier 1923. Constantinople.

« Hier, j'ai eu pour la première fois le bonheur de voir Sainte-Sophie. Dieu m'a fait cette faveur : il ne m'a pas laissé mourir sans avoir vu Sainte-Sophie, et je remercie mon Dieu de cette faveur. J'ai éprouvé un bonheur tellement au-dessus de la terre que, pour de courts instants seulement, il est vrai, tous mes chagrins et toutes mes angoisses présentes se sont évanouis.

» Sainte-Sophie s'est révélée à mon âme comme quelque chose d'absolu, d'irréfutable, d'évident par soi. Parmi toutes les merveilleuses églises que je connais jusqu'à présent, elle est la seule qui soit inconditionnelle, la seule qui soit universelle. Dans l'âme résonne le chant pascal : « Leva in circuitu oculos tuos et vide, etc. ». [...]

» C'est ici, en vérité, la *Sophia,* l'unité en acte du monde dans le Logos, le lien intérieur du tout avec tous; c'est ici le monde des idées divines, le *« kosmos noètos »*. C'est Platon baptisé par le génie grec de Byzance; c'est ici le domaine céleste de la Sagesse vers lequel les âmes s'élancent pour contempler les idées. La Sophia païenne de Platon se regarde et se comprend dans la Sophia chrétienne, la Sagesse de Dieu. Car Sainte-Sophie est en toute vérité une preuve et une démonstration artistique, essentielle, une manifestation de la sainte Sophia. Ce n'est pas ici le ciel, ce n'est pas non plus la terre; c'est le firmament du ciel étendu sur la terre. Ce n'est pas ici Dieu, ce n'est pas non plus l'homme; c'est la divinité elle-même, ou le manteau divin étendu sur le monde.

» Comme il était juste le sentiment qu'éprouvaient nos ancêtres dans ce temple! Comme ils avaient raison de dire qu'ils ne savaient pas où ils étaient, au ciel ou sur terre. En réalité, ils n'étaient ni au ciel ni sur terre, mais entre les deux, à Sainte-Sophie. Ce μεταξύ est une véritable vue prophétique de Platon. [...] »

Boulgakov détaille ses impressions : dès que l'on entre dans l'égli-

25. *A Sainte-Sophie,* paru d'abord dans la revue *La pensée russe,* Prague, 1924, pp. 229-239 et réimprimé dans *Notes autobiogr.,* pp. 94-102.

se, on saisit l'harmonie qui y règne entre l'infini et le fini ; l'âme puise dans cette contemplation la conscience de sa liberté. Boulgakov apprécia d'autant plus cette liberté qu'elle succéda à l'asservissement total aux esclaves de ce monde, à l'oppression marxiste et à la servitude de la faim. Dans l'exaltation de l'extase, Boulgakov évoque le passé glorieux de Sainte-Sophie, la splendeur du culte, quand paraissaient ensemble l'empereur et le patriarche. Hélas, Sainte-Sophie n'appartient plus à ses enfants, elle a été confiée à des lieutenants. Dans leur naïveté, ceux-ci ont voulu convertir le temple de la Sagesse en la mosquée du faux prophète. Mais les enfants des lieutenants continuent la prière des enfants de la Sagesse. C'est la louange de ceux qui ignorent et des enfants à la mamelle. « Involontairement, je pensais : Ils sont plus dignes que nous, plus dignes que ceux qui, il n'y a pas longtemps, se sont rassemblés avec fracas, pour planter la croix sur Sainte-Sophie... La Sophia ne l'a pas permis ; elle a repoussé les restaurateurs non demandés, et elle est restée entre les mains des enfants, comme auparavant. C'est mieux ainsi [26]. »

> « Sainte-Sophie est un temple universel et absolu, elle appartient à l'Eglise universelle et à l'humanité universelle ; elle appartient à l'avenir universel de l'Eglise. Mais pour l'heure et aussi longtemps que l'Eglise universelle n'apparaît pas encore dans la puissance et la gloire, en ce temps du schisme ecclésiastique, extérieur et intérieur, de séparation et d'isolement, Sainte-Sophie a été enlevée aux chrétiens et confiée à des intendants ».

L'auteur prolonge sa méditation ; il évoque la double trahison de l'Eglise universelle commise par l'Eglise d'Occident et l'Eglise d'Orient. Constantinople est tombée dans le travers du byzantinisme et a substitué au testament d'amour de Sainte-Sophie un amour désordonné de soi, cependant que Rome, dans le même temps, construisait l'orgueilleuse théorie de la primauté romaine. Elle perdit ses promesses éternelles en s'emparant du glaive. Il y eut dès lors deux mondes chrétiens et rupture de la Sophia. Celle-ci suppose l'Orient et l'Occident ; mais, conformément à sa nature, elle unit dans l'amour cette dualité ; là où il n'y a plus d'union, il n'y a plus de sophia ; et voilà pourquoi Sainte-Sophie reste toujours entre les mains des intendants étrangers.

La coupole de Sainte-Sophie rappelle à Boulgakov les coupoles des églises russes. Coupoles d'églises paroissiales, dit-il, qui enveloppent d'une douce chaleur les fidèles de la paroisse ; mais point d'esprit universel. La paroisse est nécessaire, mais elle n'est qu'une étape vers la réalisation de l'Eglise universelle, qui est la fin. Boulgakov applique ces principes aux Slavophiles.

---

26. L'auteur fait sans doute allusion aux visées de l'Empire russe sur Constantinople ; il dit un peu plus loin que la croix était déjà prête à Pétrograd et sans doute aussi le décret du Saint-Synode sur le rétablissement de la croix sur Sainte-Sophie. Mais le temps n'est pas venu de dresser la croix sur Sainte-Sophie quand on enlève les croix des coupoles des églises russes.

« Les slavophiles russes ont toujours rapporté les prophéties qui concernent la Sophia au tsar orthodoxe et panslave. « Tombe à genoux devant elle, ô tsar de Russie, et lève-toi comme tsar des peuples slaves ». Mais cela même est peu pour la Sophia. Que représente la Russie pour l'univers? — Une province. Et les Slaves? — Un groupe ethnique. Mais la Sophia comprend tous les peuples, elle est au-dessus des peuples; elle est l'Eglise universelle et non une église nationale-locale; elle appelle tous les peuples pour les rassembler sous sa coupole. Or les Slavophiles ont voulu faire de la Sophia une église locale, nationale, paroissiale, alors qu'elle est la cathédrale du monde! Sainte-Sophie a été construite avant le grand schisme de l'Eglise et elle ne pourra être restituée au monde chrétien que lorsque celui-ci sera complètement guéri de cette blessure. Comment les slavophiles n'ont-ils pas compris cela, qu'il était impossible qu'une province ecclésiastique possédât le temple de Sainte-Sophie? » [...]

« Les deux anciennes Rome sont tombées, la première et la deuxième (et aussi la troisième qui ne fut qu'une variante et un prolongement de la deuxième). Mais cela ne signifie pas que l'Eglise se soit écroulée, avec son testament et ses promesses. Il se lèvera une nouvelle troisième Rome, en vérité Roma-Amor [27] qui répondra à *toutes* les angoisses. Peu importe que sa marche sur les chemins de l'histoire visible soit moins glorieuse que celles de Rome, de Byzance, de Moscou. Mais avant la fin (cela d'ailleurs sera la fin comme accomplissement), avant la fin devra apparaître la *plénitude* de l'Eglise. C'est cette plénitude qui est prophétisée par Sainte-Sophie. C'est elle qui est annoncée au cœur par des résonances qui ne s'éteignent pas. Les élus de la Sagesse entendront cette résonance et répondront à cet appel. »

NOUVELLE RENCONTRE AVEC LA MADONE SIXTINE

Dès 1923, Boulgakov se fixa à Prague. Il eut l'occasion de retourner à Dresde et de revoir la Madone Sixtine dont la merveilleuse beauté l'avait naguère ébranlé dans son athéisme marxiste. Après vingt-cinq ans, il vit la Madone Sixtine avec de tout autres yeux. L'icone orthodoxe lui avait fait perdre le goût à Raphaël et à toute la peinture occidentale comme expression de sentiments religieux. Boulgakov a consigné ses méditations dans un essai éminemment suggestif intitulé *Deux rencontres* [28]. Nous allons le résumer ici en citant de larges extraits. Une nouvelle fois, nous constaterons que certains principes fondamentaux de la théologie de Boulgakov (dans le cas, de sa mariologie, de sa théologie des icones), sont l'expression d'une expérience spirituelle.

« Ma première impression fut que je m'étais trompé, que ce n'était pas la Madone Sixtine. Je reconnais vite et me persuade que c'est *Elle*, mais qu'en

---

27. On sait que cet anagramme du mot Roma-Amor vient de Soloviev, *La Russie et l'Eglise universelle*, livre II, chapitre VII. La formule des trois Rome remonte au moine Philothée (deuxième moitié du XV[e] s.) : « Deux Rome sont tombées, la troisième est debout et il n'y aura pas de quatrième ».

28. Paru dans la *Pensée russe*, Prague, 1924, pp. 425-433 et réimprimé dans les *Notes autobiogr.*, pp. 103-113.

réalité ce n'est pas *Elle,* ou plutôt que je ne suis plus *le même.* Hélas, mon cœur ne battait pas, il resta froid. Se serait-il affaibli durant ce long temps? Non, ce n'est pas cela, mais c'est qu'il n'y eut pas de rencontre. Je n'ai pas rencontré ce que j'attendais. Et pourquoi le taire et ruser? Je n'ai pas vu la Mère de Dieu. Ce qu'il y a ici, c'est la beauté, uniquement la merveilleuse beauté humaine, avec son équivocité au point de vue religieux et sans la grâce. Prier devant ce chef-d'œuvre? Ce serait une injure et c'est impossible. [...]

» Une chose était claire pour moi dès le premier regard : ce n'est pas l'image de la Mère de Dieu, de la très pure toujours Vierge, ce n'est pas son icone. C'est un tableau, œuvre d'un génie surhumain, mais d'une tout autre signification et d'un tout autre contenu que l'icone. Il y a ici la révélation suprême du caractère féminin dans le don de soi, mais humain, uniquement humain. Elle marche avec assurance, d'un pas humain, sur d'épais et lourds nuages, comme sur une mer de neige, jeune femme avec un merveilleux enfant.

» Et sans doute n'est-ce même pas une vierge, mais seulement une jeune femme très belle, pleine de la séduction que donnent la beauté et la sagesse. Il n'y a pas ici la virginité, il n'y a surtout pas la perpétuelle virginité. Au contraire, ce qui triomphe ici, c'est la féminité, la femme, le sexe. La perpétuelle virginité est libre de la féminité, parce qu'elle est au-dessus du sexe. Elle libère la femme de la captivité du sexe. C'est pourquoi la très pure toujours Vierge ne peut pas être considérée comme une femme, bien qu'elle exprime l'hypostase féminine dans la nature humaine. Mais le féminin n'est pas encore le sexe. La toujours vierge, l'ἀειπάρθενος demeure au-dessus du sexe. Toujours, ἀεί, n'est pas ici une définition temporelle, il a un caractère ontologique. De Marie toujours Vierge est absente la féminité, unie chez la femme au péché; en elle, règne dans son intégrité la virginité, sous la forme féminine.

» Voilà pourquoi tout naturalisme dans la représentation de Marie sera sans force, trompeur, mensonger, si élevé et si parfait qu'il puisse être. Il ne connaît que ce qui lui est connaturel et le connaturel ne connaît que la femme. A la lumière de cette relation apparaît l'éblouissante sagesse de l'icone orthodoxe. Je sentis et je compris clairement que c'est *elle* qui m'a fait perdre le goût pour Raphaël et pour toute l'iconographie naturaliste; c'est *elle* qui m'a ouvert les yeux sur cette criante inconvenance des moyens. En effet, dans la symbolique ascétique de la sévère peinture iconographique est inclus avant tout le refus conscient et le rejet de ce naturalisme comme inconvenant et déplacé; en elle, transparaît la vision du monde surnaturel de la grâce ». [...]

Le naturalisme de la peinture religieuse définit, aux yeux de Boulgakov, tout le destin de la Renaissance, non seulement dans la peinture mais encore dans la sculpture et dans l'architecture. La Renaissance a créé un art du génie humain dont l'objet n'est pas la sainteté mais l'équivoque beauté humaine. Boulgakov rappelle alors une conversation qu'il eut avec L. Tolstoï. Lorsqu'en 1902 il avait parlé au génial écrivain de son extase de Dresde de l'année 1898, Tolstoï éclata en blasphèmes, disant qu'on l'avait conduit lui aussi à ce banc de supplice (*Folterbank,* en allemand dans le texte). Les blasphèmes de Tolstoï, selon Boulgakov, s'expliquent par le caractère païen de la Madone Sixtine. Et d'insister sur ces éléments profanes, impurs, que Raphaël a prodigués dans son chef-d'œuvre : les cheveux découverts

de la Madone, la finesse de la peau, le dessin arrondi des joues, les traits de la bouche, la beauté des mains et des pieds, toute cette séduction féminine, si inconvenante quand il s'agit de la Vierge, et qui forme l'âme du tableau.

« C'est donc là le *témoignage* de l'état spirituel du monde occidental, témoignage plus véridique et plus convaincant que tous les in-folio de théologie. Comment cette divinisation païenne de l'homme a-t-elle pu s'installer, sans qu'elle fût remarquée, dans le lieu saint? Et si l'on ne voit pas, si l'on ne comprend pas cette imposture, si on la prend pour la plénitude et la force, c'est alors effroyable. Comme à partir de *cela,* à travers *cela* s'ouvre un droit chemin sur les « temps nouveaux » avec leur désert et leur décadence [29] ! »

Boulgakov, à partir de cette méditation, compare l'Orient et l'Occident. L'Orient byzantin, malgré toutes ses hérésies et ses péchés, n'a pas connu l'aberration mystique : l'Orient byzantin n'a pas divinisé l'homme. L'Occident, au contraire, a d'abord voué un culte chevaleresque à la Mère de Dieu. Cet humanisme déplacé triomphe dans la Renaissance, avec son christianisme paganisé, dans ces tableaux dessinés sur l'ordre des papes pour les églises et qui ne contiennent aucune signification religieuse.

« Ce que je sentais avec une telle acuité devant la Madone Sixtine s'applique avec autant de vérité à *toute* la peinture religieuse de la Renaissance. Elle est tout entière une humanisation et une profanation du divin. Elle est l'esthétique comme mystique, la mystique érotique comme religion, le naturalisme comme moyen de l'iconographie. Si l'on veut exprimer cela en termes théologiques, on dira que dans la Renaissance triomphe une espèce d'arianisme artistique ou un monophysisme. De l'Incarnation, on n'a compris que les éléments humains. Le divin a été estompé et recouvert par la beauté humaine, équivoque et séductrice, comme les sourires sur les toiles de Léonard de Vinci. Et l'humain sans l'esprit a cessé d'être humain, il est devenu charnel. Cette « incarnation » de l'humain conduit à la décadence religieuse des temps modernes. Et tout cela s'est accompli dans les veines de l'Esprit, dans les profondeurs du sens artistique; cela est plus puissant que Luther et que la Réforme, plus vrai, et ceci enfanta cela. La coupure de l'Occident d'avec l'Orient, le déplorable schisme de l'Eglise, a appauvri spirituellement l'Occident d'une manière plus substantielle que l'Orient [30]. »

LES ENSEIGNEMENTS DE CES EXPÉRIENCES

Le théologien catholique aurait bien des remarques à faire sur ces pages si suggestives de Boulgakov. Les considérations sur la virginité de Marie s'inspirent des spéculations sophianiques de l'auteur. Selon Boulgakov, la conformation sexuelle de l'homme est liée au péché. Marie, qui est sans péché personnel [31], a retrouvé la condition origi-

29. *Ibid.*, p. 11.
30. *Ibid.*, pp. 111-112.
31. Boulgakov, conformément à l'enseignement actuel de l'Eglise orthodoxe,

nelle de la nature humaine, libre du sexe. C'est pourquoi, elle est à la fois vierge et mère, comme l'aurait été Eve si elle n'avait pas péché. Par ailleurs, le théologien occidental trouve excessive la condamnation portée par l'auteur de l'art religieux de la Renaissance. Boulgakov condamne la peinture religieuse de l'Occident par référence à l'icone. Est-il possible, se demande-t-il, de n'être pas sévère quand il s'agit de l'icone? On peut toutefois se demander si tout art religieux doit nécessairement se ramener à l'icone. Ne peut-il pas y avoir deux styles d'art sacré, l'un oriental, qui se caractérise par l'icone, l'autre occidental, qui s'exprime dans le tableau religieux, la sculpture, la statuaire, arts plus proches, on en convient, du naturalisme et partant moins près du divin, mais dont l'histoire est, elle aussi, jalonnée de chefs-d'œuvre qui ne sont pas tous païens [32].

Les deux rencontres de Boulgakov avec la Madone Sixtine, sans se contredire, font du moins apparaître ce que chacune comporte de relatif et d'impressions subjectives. A l'exaltation de 1898 succéda la déception de 1924. C'est que Boulgakov en 1924 avait non seulement retrouvé l'Orthodoxie et son trésor artistique le plus précieux, l'icone; il avait encore surmonté sa tentation de catholicisme. Ses propres réflexions et sa vision de Sainte-Sophie l'avaient définitivement persuadé de la vérité de l'Orthodoxie et de l'apparence trompeuse des valeurs de l'Eglise latine, notamment de son organisation extérieure, de la théologie scolastique, et sans doute aussi de son art religieux. Boulgakov savait désormais que l'Occident, spirituellement appauvri par le schisme, ne pouvait plus lui offrir qu'un christianisme contaminé d'humanisme païen. Cet état d'esprit aide à comprendre pourquoi il n'y eut pas de miracle lors de la deuxième rencontre.

Mais notre propos, en rapportant ces pages, n'est pas d'ouvrir un débat sur l'art sacré ni de discuter dans son ensemble le système théologique de Serge Boulgakov. Nous avons simplement voulu décrire le plus fidèlement possible les diverses expériences esthétiques, religieuses ou mystiques de Serge Boulgakov et montrer l'influence qu'elles ont exercée sur la formation et l'évolution de son système théologique. La deuxième expérience de Dresde nous révèle un esprit fermement attaché à l'Orthodoxie en même temps que très ouvert sur le drame

---

pense que Marie a été conçue dans le péché originel. Mais il se fait de ce péché une idée très particulière; cet état n'aurait pas comporté pour Marie une disgrâce ou une inimitié quelconque. La Vierge n'aurait été délivrée des dernières conséquences du péché originel qu'au jour de l'Annonciation, qui a été pour elle une Pentecôte personnelle.

32. On lira à ce propos les vues si profondément originales de A. Malraux dans le tome de son *Musée imaginaire de la Peinture,* consacré au Monde chrétien. La transcendance de la mosaïque et de l'icone byzantines comportait psychologiquement un danger de désincarnation, d'idolâtrie. L'Occident a réincarné le divin. On pourrait bien dire pour la défense de l'Occident que son art est une transposition de la formule de Chalcédoine, union sans mélange ni confusion du divin et de l'humain.

spirituel de l'Occident. A l'Orthodoxie sclérosée et presque sans vie et à l'Occident inquiet et agité, Boulgakov apporte le message éternel dans un langage nouveau ; il se fait l'apôtre du sophianisme. Il se fait le chevalier errant de la Sagesse qui étend sur le monde son manteau tout d'amour et de beauté pour ramener ses enfants à l'unité et les diviniser.

Fixé à Paris depuis 1925, Boulgakov préside à la naissance et au développement de la Faculté de Théologie orthodoxe Saint-Serge. Il déploie de là une activité inlassable pour la réunion de toutes les confessions chrétiennes dans le Mouvement oecuménique. Mais surtout, il donne corps à son système théologique. Coup sur coup paraissent *Le buisson non consumé* (mariologie orthodoxe et sophianique), Paris, 1927, *L'Ami de l'Epoux* (théologie de saint Jean-Baptiste), Paris, 1927, et *L'Echelle de Jacob* (angélologie), Paris, 1929, qui forment une première trilogie sophianique, l'œuvre de la Sophia dans le monde créé. Viennent ensuite les œuvres essentielles : *L'Agneau de Dieu. Du théandrisme,* I, Paris, 1933 [33] ; *Le Consolateur. Du théandrisme,* II, Paris, 1936 [34], *L'Epouse de l'Agneau. Du théandrisme,* III, Paris, 1945, qui forment la grandiose trilogie de la Sophia incréée [35]. Nous ne parlerons pas ici des innombrables articles que l'auteur a consacrés soit à l'exposé systématique du sophianisme, soit à des points particuliers du dogme orthodoxe [36] ; nous ne dirons pas non plus le sort fait à ce système par la Hiérarchie officielle [37] ni par la théologie contemporaine [38]. Boulgakov fut accusé de panthéisme, soupçonné d'esprit luthérien. Sa foi en un Dieu personnel est au-dessus de tout soupçon. Son expérience religieuse personnelle tend même à exclure cette forme de philosophie et le sophianisme prétend justement s'opposer au monisme du système panthéiste. Non moins évident est l'attachement de Boulgakov à l'Orthodoxie, qu'il a fidèlement servie durant les 26 ans de son sacerdoce. Boulgakov était le

---

33. Traduction française : *Du Verbe incarné. La Sagesse divine et la Théanthropie,* traduit du russe par Constantin Andronikov, Paris, Montaigne, 1943, épuisé.

34. Traduction française : *Le Paraclet. La Sagesse divine et la Théanthropie,* traduit du russe par Constantin Andronikov, Paris, Montaigne, 1946, épuisé.

35. Cette trilogie est complétée par un quatrième volume qui forme l'épilogue de toute l'œuvre théologique de Boulgakov, *L'Apocalypse de Jean,* Paris.

36. Voir une analyse systématique chez Zander, t. I, pp. 62-177 et une liste *ibid.,* t. II, pp. 347-382.

37. On sait que le sophianisme fut condamné à la fois par le métropolite Serge, chef de l'Eglise orthodoxe de Russie, et par la Hiérarchie de l'Eglise russe émigrée. Voir à ce sujet B. Schultze, *Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die göttliche Weisheit, in der Orthodoxie,* dans *Stimmen der Zeit,* juillet 1940, pp. 318-324.

38. Il est encore trop tôt pour se prononcer sur le sort réservé au système théologique de Serge Boulgakov. Le sophianisme traverse une éclipse ; mais il est sûr que l'œuvre de Boulgakov exercera une influence sur la pensée de l'Occident, une fois qu'elle sera connue et comprise.

premier à reconnaître des faiblesses dans son système. Il y eut d'ailleurs une évolution dans l'esprit de Boulgakov. Dans ses premiers ouvrages, *La philosophie de l'Economie* (1912) et *Lumière sans soir* (1917), on trouve un sophianisme d'allure philosophique, dont le monisme est très accusé : la Sophia unique est le lien de l'incréé et du créé, du céleste et du terrestre. Cette Sophia unique est un concept cosmologique. Lorsque Boulgakov appliqua ses spéculations au mystère de la Trinité, il vit aussitôt les inconvénients d'une sophia unique : retrouver en Dieu la sophia du monde, c'était conférer au monde une existence divine. Boulgakov a senti ce danger du panthéisme. Aussi bien, fit-il éclater sa notion de sophia unique. Il parla désormais d'une double Sophia, la Sophia divine, qui est la divinité de Dieu, ontologiquement inséparable mais logiquement distincte des personnes, et la Sophia de créature, qui est une autre forme d'existence de la Sophia divine; elle est le fondement idéal du monde, ne faisant qu'un avec la Sophia divine quant à sa substance, mais distincte d'elle quant à son existence.

Il y eut une évolution analogue dans la représentation de l'être propre de la Sophia. Celle-ci est sagesse, amour, beauté. Boulgakov, ne pouvant concevoir l'amour autrement que comme une personne, se représenta d'abord la Sophia comme un être personnel. Lorsque Boulgakov transposa la sophia dans ses spéculations sur la sainte Trinité, il dut naturellement renoncer à se représenter la sophia comme un être personnel; ç'eût été introduire une nouvelle personne dans la Trinité. Il en conclut que ni la Sophia divine ni la sophia de créature ne sont des personnes, mais qu'elles sont unies à des êtres personnels [39].

L'EXPÉRIENCE DE LA MORT

Nous ne pouvons insister sur cette évolution de Boulgakov; nous l'indiquons seulement pour montrer que le théologien du sophianisme ne s'obstinait point dans son sentiment lorsque les dogmes de la foi lui faisaient apparaître qu'il s'était trompé. Boulgakov épura sa foi et éprouva son système dans le creuset de pénibles épreuves. En mars 1939, il fut opéré d'un cancer à la gorge. Il s'approcha des portes de la mort. Cette agonie représente pour lui sa dernière expérience spirituelle, distincte, évidemment, de l'expérience de la mort elle-même qui est le dernier acte de la vie humaine dont le récit ne peut être communiqué à personne ici-bas. Boulgakov transposa cette fois encore cette expérience en style sophianique. Il écrivit après sa maladie un traité intitulé *La sophiologie de la mort*. De ce traité inédit, Zander a publié des extraits dans les *Notes autobiographiques* [40]. Nous

39. On trouvera un bon aperçu sur cette évolution du concept sophianique chez Boulgakov dans Zander, t. I, pp. 194-195.

40. *Ma maladie* (*janvier 1926*), dans *Notes autobiogr.*, pp. 136-147. Ce titre

en traduisons ici quelques passages qui feront apparaître l'étroite union de Boulgakov au Christ personnel :

« Je mourais dans le Christ et le Christ mourait avec moi et en moi... Un instant unique, qui ne tombe pas sous la mesure du temps, sépare le *Quare me dereliquisti* et le *Emisit spiritum,* l'abandon par Dieu et la mort. Mais cet instant contient en soi une durée intemporelle et une plénitude du « mourir » pour tout homme, pour autant que c'est par cet instant et dans cet instant qu'on meurt. Il est impossible, en effet, que l'homme meure autrement que par suite de l'abandon de Dieu, de même qu'il a été impossible de mourir autrement pour l'Homme universel, le nouvel Adam, dans l'Homme-Dieu.

» Je voyais le Christ pendant que je me mourais; sa proximité était palpable, presque physique, mais c'était la proximité de quelqu'un qui était couché à côté de moi, lui-même frappé et blessé à mort. Il ne pouvait me secourir dans ma souffrance et dans ma mort qu'en souffrant et en mourant avec moi. Je voyais son image par les yeux intérieurs; je me le représentais comme se l'est représenté Holbein et après lui, Dostoievski, dans son effroyable tableau de la mort du Christ [41]. Sur ce tableau s'exprime non la mort, mais le fait de mourir [42], non la force de la transfiguration qui suit l'instant de la mort et qui déjà s'avance vers la résurrection, mais la mort qui glace d'effroi et qui s'accomplit dans l'action de mourir.

» Auparavant, quand j'étais en santé, je protestais contre cette forme cadavérique du tableau de Holbein, que je croyais contraire à la foi et blasphématoire. Mais alors, c'est justement ce tableau qui revit en moi dans cette représentation de la mort comme durée, dans cette révélation de l'agonie humaine de l'Homme-Dieu.

» Il existe un autre tableau, non moins déchirant, de la passion du Christ, le Christ de Grünewald [43]. Mais mon expérience d'alors était différente et c'est pourquoi je ne me suis pas alors rappelé ce tableau. La *Crucifixion* de Grünewald est seulement un moment dans la dialectique de la mort, inséparablement lié avec la résurrection dans la gloire, ce qui est représenté tout autour par les autres figures du polyptyque. Grünewald donne une image terrible de la mort par la représentation du cadavre, une fois accompli dans le corps l'acte de la mort. Chez Holbein, au contraire, et bien que ce soit aussi par la représentation d'un cadavre, il est donné de voir la mort non encore accomplie, mais réduisant le mourant à l'état de mort, la force même de la mort [44]. »

Des portes de la mort Boulgakov est revenu à la vie; il n'a expéri-

induit en erreur; seules les quatre premières pages se rapportent à la maladie de 1926. Elles n'ont pas la plénitude spirituelle de celles qui se rapportent à la maladie de 1939 d'où sont pris nos extraits.

41. Il s'agit du célèbre tableau de Hans Holbein le Jeune, le *Christ mort* (1521) au musée de Bâle. Dans le cas de Dostoïevski, nous ne voyons pas à quel endroit précis de son œuvre Boulgakov veut faire allusion; peut-être à la nuit d'agonie du Christ dans le cachot de Séville, d'après la Légende du Grand Inquisiteur.

42. Dans toute cette problématique de la mort, Boulgakov distingue la mort qui s'accomplit (*umiranie*) et la mort accomplie, ou l'état de mort (*smert'*), à peu près comme en allemand on a *das Sterben* et *der Tod,* et comme on aurait en français le mourir et la mort.

43. Il s'agit du fameux rétable d'Isenheim, au musée Unterlinden de Colmar, dont tous les historiens de l'art se plaisent à admirer le réalisme mystique.

44. *Notes autobiogr.,* pp. 143-144.

menté que le « mourir », non la mort elle-même. Toutefois, il aimait, sur la fin de sa vie, à méditer le mystère d'outre-tombe et une grande partie de ses derniers écrits concernent précisément les fins dernières [45]. Il aimait aussi à revoir les phases diverses de sa vie agitée, son enfance à Livny, les égarements de l'enfant prodigue, sa conversion, son ordination surtout. Et cette vie apparemment déchirée, aux tragiques péripéties, se découvrait à lui dans une merveilleuse unité. Cette unité et cette beauté étaient les deux fils dont la Sagesse avait tissé la trame de son existence terrestre; elle l'avait guidé depuis le berceau jusqu'à la tombe. Dans les pages consacrées à son enfance et à sa patrie, Boulgakov se plaît à relever les touches sophianiques. La Sagesse l'avait marqué dès son baptême : « Je ne savais pas et je ne comprenais pas que j'avais reçu mon nom, que j'avais été baptisé, que je suis né spirituellement dans une église sophianique [46], et que j'avais été inscrit sur les rôles des serviteurs de la Sophia, Sagesse de Dieu. Je ne savais pas que toutes mes idées, qui devaient se développer dans l'avenir en un système complet de théologie, avaient été semées dans mon âme par la divine Providence dans cette chère église, et c'est maintenant seulement, dans ma vieillesse que je comprends ce don de Dieu [47] ».

Le jour de l'Assomption, fête patronale de l'église Saint-Serge, l'icone de la Vierge était ornée de résédas et d'œillets. « Depuis ce temps-là, ce parfum émeut mon âme de la joie de la Dormition. Ce n'est pas là uniquement une association extérieure, c'est la bonne odeur qui s'exhale du tombeau de la Très pure... Oui, c'est là que j'ai reçu dans mon cœur la révélation de la Sophia, c'est là que fut déposée dans mon âme cette perle que j'ai cherchée au cours de ma vie aveugle et agitée; je l'ai cherchée par l'esprit et par le cœur, par l'esprit plus que par le cœur, et lorsque je l'eus trouvée, je l'ai reconnue comme un trésor qui m'avait été *donné* comme un présent de Dieu au jour de mon baptême [48]. »

Ce double patronage de saint Serge et de Notre-Dame de l'Assomption était comme une préfigure de toute sa vie, consacrée tout entière au service de la Sagesse, dans la pratique des vertus de saint Serge, faites d'audace et de simplicité [49]. « Et maintenant, par la volonté de

45. Voir une analyse de ces travaux dans Zander, t. I, pp. 136-153.

46. Sophianique, parce que la fête patronale se célébrait le 15 août. Par là apparaît, aux yeux de Boulgakov, l'analogie entre l'Eglise et la Vierge Marie, qui sont toutes les deux une incarnation de la Sagesse.

47. *Ma Patrie,* dans *Notes autobiogr.*, p. 12.

48. *Ibid.*, p. 13.

49. Saint Serge de Radonège, un des grands patrons de la Russie (2e moitié du XIVe siècle), fondateur de la Laure de la Trinité, au nord de Moscou, le couvent le plus célèbre de la Russie. Il n'est pas inutile de remarquer à ce propos que Boulgakov a toujours eu une grande dévotion envers le mystère de l'Assomption. Il a affirmé avec force, à plusieurs reprises, la résurrection de Marie, dans un sens pleinement conforme à la croyance catholique récemment

Dieu, j'accomplis la fin de ma course terrestre sous la protection de la Dormition et de saint Serge, bien que dans un pays étranger et dans une terre lointaine, sans le parfum d'œillet et de réséda des soirs d'août [50] ». Cette mort arriva le 13 juillet 1944.

*
* *

Il est difficile de prévoir le sort que l'avenir fera à la théologie du sophianisme. Un système qui s'honore des plus grands noms de la pensée religieuse russe depuis un siècle est assuré de survivre [51]. A l'heure actuelle, le sophianisme traverse une éclipse et l'ensemble de la théologie orthodoxe a pris, semble-t-il, une attitude hostile. Nous n'en donnerons pour preuve que le témoignage des amis mêmes de l'auteur. Le P. Cyprien Kern a pu dire, lors du jubilé de l'Institut de théologie orthodoxe de Saint-Serge en 1950 : « Nous tous ses collègues et amis, en approuvant pleinement la liberté de ses hardiesses et l'opportunité des problèmes qu'il posait, nous ne partagions pas pour autant ses affirmations théologiques en leur totalité. Il faut le déclarer sans ambages et résolument, de façon à être entendu de tout le monde : l'Institut théologique n'a jamais considéré les hypothèses du P. Serge comme sa théologie officielle. Jamais le P. Serge ne put chez nous faire école. Bien plus, il ne laissa même pas un seul disciple parmi ses anciens étudiants devenus professeurs [52] ».

Boulgakov a reconnu lui-même qu'il y avait des faiblesses dans son système. Certaines parties, a-t-il dit, sont taillées dans le roc; d'autres sont en papier mâché. Zander de son côté a reconnu ce mélange d'éléments purs et impurs lorsqu'il compare le sophianisme de Boulgakov à une construction à la manière d'Origène qui attend encore ses Cappadociens pour l'épurer. Nous n'avons point songé ici à prendre ce

---

définie. Nous ne citerons qu'un seul passage : « Etant morte de mort naturelle, le jour de sa Dormition, elle n'a pas été captive de la corruption mais, ressuscitée par son Fils, elle demeure en son corps glorifié, à la droite du Christ dans les cieux. C'est en elle que s'est réalisée l'idée de la Sagesse divine dans la création du monde, elle est la Sagesse dans le monde créé; c'est en elle que s'est justifiée la Sagesse divine, et ainsi la vénération de la Vierge se confond avec celle de la Sagesse divine. C'est dans la Vierge que se sont unies la Sophia céleste et la Sophia du monde créé, l'Esprit Saint et l'hypostase humaine. Son corps est devenu complètement spirituel et transfiguré. Elle est la justification, le but et le sens de la création; elle est, en ce sens, la gloire du monde. En elle Dieu est déjà tout en tous » (*L'Orthodoxie* [un des rares ouvrages en français, malheureusement épuisé], Paris, Alcan, 1932, p. 166).

50. *Notes autobiogr.*, p. 15.

51. Parmi les tenants du sophianisme, il faut citer Vladimir Soloviev (1853-1900), le P. Florenski (1881-?); Lev Karsavin (1882-?), Viačeslav Ivanov (1866-1949), S. L. Frank (1877-1950). Sur ces auteurs, voir les notices de B. Schultze, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus. Kirche und Papsttum*, Fribourg-en-Br., Herder, 1950 (manque une notice sur Frank).

52. Discours jubilaire reproduit dans *Russie et Chrétienté*, 1950, 1-2, p. 75.

rôle. Seuls oseront le faire ceux qui ont été initiés par le P. Boulgakov lui-même à tous les secrets de son système. Notre unique but a été de montrer, d'après les éléments biographiques, l'influence des expériences religieuses de Boulgakov sur la formulation de la notion de sagesse. Ces expériences aident à comprendre, dans une mesure non négligeable, cette notion particulièrement difficile, en même temps qu'elles nous révèlent l'âme profondément religieuse et si attachante du P. Serge Boulgakov.

Antoine WENGER, A.A.

NOTE SUR L'ECCLESIOLOGIE DE SERGE BOULGAKOV

Boulgakov a consacré un grand nombre de travaux à la théologie de l'Eglise. Certains ont un aspect confessionnel; ils définissent les positions orthodoxes par rapport à l'ecclésiologie catholique (contre la primauté et l'infaillibilité romaine) ou protestante (nécessité de la hiérarchie, nature du sacrement de l'Eucharistie, présence réelle et sacrifice). Ce point de vue confessionnel prédomine dans *Essais sur l'Eglise* (en russe), recueil d'articles parus dans *Pout* (1915-28).

D'autres travaux étudient la théologie de l'Eglise en elle-même. Comme telle, l'ecclésiologie de Boulgakov s'inspire de deux principes :

1. *Le principe sophianique,* propre à Boulgakov : l'Eglise est théandrisme, elle est divino-humaine, incréée-créée. Elle est la Sophia elle-même, dans son aspect divin (le Logos incarné, l'Esprit donné) et créé (les hommes unifiés et sauvés). Boulgakov a naturellement tendance à absorber l'humain dans le divin, le phénomène dans le noumène, le temporel dans l'éternel, conformément à l'esprit de son système et à l'œuvre de la Sagesse. De là vient qu'il dépasse constamment les frontières visibles de l'Eglise dans l'espace (et c'est le Mouvement oecuménique) et dans le temps (et c'est l'apocatastase, vers laquelle son optimisme eschatologique le porte instinctivement).

2. *Le principe de la sobornost,* hérité de Khomiakov : l'Eglise est une communauté d'amour dans la liberté; cette uni-pluralité jouit du charisme de l'infaillibilité dans la foi; la hiérarchie n'est pas un pouvoir, mais une fonction; elle administre les sacrements, prêche la doctrine, mais n'est pas un organe d'infaillibilité dans l'Eglise.

3. Boulgakov tente de concilier ces deux principes avec un *enseignement traditionnel.* Selon que l'un ou l'autre principe prédomine (enseignement traditionnel, principe sophianique, principe de la sobornost), on aura des écrits assez différents. L'esprit systématique ou le sophianisme triomphe dans la troisième partie du Théandrisme, *l'Epouse de l'Agneau.* L'enseignement traditionnel est mis en relief, sans d'ailleurs être prédominant, dans *L'Orthodoxie* (Paris, 1932).

Les Thèses qui suivent mettent l'accent sur le sophianisme et sur la sobornost; elles ne cherchent pas moins à concilier ces principes avec l'enseignement traditionnel. Elles furent présentées au Congrès de la Théologie orthodoxe d'Athènes, 29 nov.-6 déc. 1936. C'était précisément l'époque où le système sophianique venait d'être condamné par Moscou et Carlovtsi. Ces thèses ont donc une valeur de témoignage : Boulgakov veut à la fois rester fidèle à l'Orthodoxie et à son propre système. L'exposé provoqua de vives discussions, non sur le point du sophianisme, qui se confond ici avec une certaine théologie du corps mystique, mais sur le principe de la sobornost et plus précisément sur l'organe de l'infaillibilité.

1. *L'Eglise, objet de foi*

Le concept catéchétique de l'Eglise, communauté des fidèles professant les mêmes dogmes, sous l'autorité d'un même sacerdoce et dans la participation aux mêmes sacrements — définition qui concorde à peu près avec celle que l'on trouve dans les livres symboliques du Protestantisme et du Catholicisme romain — concerne l'être visible de l'Eglise et son aspect historique. Cette définition n'atteint pas le noyau nouménal invisible, affirmé par la foi (la formule du symbole de Nicée-Constantinople : je crois en l'Eglise), et, comme tel, objet de la foi.

2. *L'Eglise et les églises*

L'Eglise possède aussi un être qui est au-dessus de l'être visible; cet être peut certes se manifester dans la vie d'une communauté ecclésiastique déterminée, mais il ne saurait être épuisé par aucune. Et d'abord, l'être de l'Eglise ne se limite à son état visible actuel, il inclut aussi le monde des anges et les âmes des fidèles trépassés. Mais surtout, l'Eglise, en tant que principe permanent de vie, n'est pas limitée par l'espace ou par le temps. En ce sens, les épîtres apostoliques distinguent l'Eglise et les églises, communautés locales. L'Eglise est au-dessus du temps et en ce sens elle est le fondement de l'être et de la création du monde. Le Pasteur d'Hermas nous apprend que le monde a été créé pour l'Eglise, pour lui servir de réceptacle (?). Le paradis terrestre a été créé pour être le lieu des conversations de Dieu avec le premier homme. L'épître ecclésiologique dit : « C'est en Lui (le Christ) qu'il nous a choisis dès avant la création du monde » (I, 4). Le commencement de la vie divine communiquée à la création, c'est l'Eglise « mystère caché depuis le commencement en Dieu » (III, 9). L'Eglise est la demeure dans les cieux, maison non faite de main d'homme (*II Cor.*, V, 1), elle est la gloire de Dieu qui sera manifestée en nous (*Rom.*, VIII ,18), la Jérusalem céleste qui descend sur la terre en la plénitude des temps (*Apoc.*, XXI).

3. *L'Eglise comme théandrisme*

L'Eglise est théandrisme, se réalisant dans les cieux avant les temps et dans la création comme plénitude des temps. Cette réalisation du théandrisme s'accomplit par l'Incarnation et par la Pentecôte : le Verbe se fait homme et l'Esprit Saint est envoyé par le Père. En vertu de l'Incarnation, l'Eglise est le corps du Christ (*I Cor.*, XII, 27; *Eph.*, I, 2-3; IV, 12; *Col.*, I, 24); en vertu de la Pentecôte, elle est le temple de l'Esprit Saint (*I Cor.*, III, 16-17; VI, 19; *II Cor.*, VI, 16). Par rapport au Christ, l'Eglise est son humanité, unie à sa divinité, inséparablement et sans confusion. Par rapport au Saint-Esprit, elle est le vase du Saint-Esprit, qui par sa grâce donne la vie dans le Christ et communique par elle la vertu de la divinisation. Cette divinisation de l'être créé se traduit par l'image du mariage mystique où l'Eglise est la fiancée ou l'épouse de l'Agneau (*Eph.*, V, 32; *Apoc.*, XXI, 9; XXII, 7). Cette union du divin et de l'humain dans l'Eglise constitue la rédemption de l'homme et sa libération du péché, la communication de la grâce et de la gloire.

L'Eglise se réalise durant tout le cours de l'histoire humaine, d'abord comme en sa préparation dans l'Eglise de l'Ancien Testament, et ensuite, à la « fin des temps », dans l'Eglise chrétienne, comme Eglise militante, sous le règne de la grâce. Mais la plénitude de l'Eglise ne sera révélée que dans l'éon à venir de la résurrection, sous le règne de la gloire. Dans tous ces aspects, l'Eglise est comprise comme une puissance de vie divine dans l'homme naturel, comme une puissance et une réalité spirituelle.

4. *Le principe de la sobornost dans l'Eglise*

Les membres de l'Eglise qui appartiennent au corps du Christ sont dans l'amour du Père et dans la communion de l'Esprit Saint, non comme des personnes isolées mais dans une pluralité organique dont le lien est l'amour. Cette *koinonia*, amour ecclésial, est une pluralité dans laquelle chaque personne, tout en conservant son être propre, entre dans l'être du genre humain (et par lui dans la communauté des anges). Cette communauté d'amour n'est pas un simple sentiment psychologique mais un don de grâce de l'amour ecclésial, qui répond au commandement nouveau de l'amour que le Christ a donné à ses disciples. Dans cette uni-pluralité organique, l'être propre de l'Eglise se manifeste comme la liberté dans l'entente mutuelle et l'obéissance (*II Cor.*, III, 17) dans le respect de la croissance propre à chaque membre (*Eph.*, IV, 16). Cette nature de l'Eglise est désignée dans la théologie russe comme « sobornost ». Le principe de la sobornost est appliqué par la théologie russe contemporaine à toutes les notes de l'Eglise.

5. *Le principe de la hiérarchie dans l'Eglise*

La sobornost ne s'oppose pas au principe fondamental de la hiérarchie, qui est d'institution divine, mais elle lui assigne sa vraie place, *dans* l'Eglise et non *au-dessus* de l'Eglise; elle l'explique comme une organisation particulière de la communauté. L'Eglise est hiérarchique, tout comme elle est le peuple de Dieu et le sacerdoce royal. Il y a différents degrés dans la hiérarchie : les degrés les plus élevés apparaissent naturellement comme des pouvoirs par rapport aux degrés inférieurs, mais ce pouvoir n'existe que dans l'unité de l'amour, dans l'acceptation organique de la sobornost. La sobornost vient-elle à être détruite, le pouvoir perd du coup ce qui le fonde. C'est pourquoi, selon la parole même de Dieu (Luc, XXII, 26-27), le pouvoir dans l'Eglise est avant tout service. Ainsi donc, le principe de la sobornost est substantiellement un correctif et un rempart contre les prétentions et les exigences de tout absolutisme quel qu'il soit, chaque fois que le pouvoir se manifeste comme une mise à part. On trouve une confirmation de ce principe fondamental dans l'office du sacrement de l'ordre, qui n'est pas seulement une ordination par la hiérarchie, mais encore une participation orante du peuple chrétien, qui par son ἄξιος confirme l'acte de la hiérarchie.

6. *La fonction kérygmatique dans l'Eglise*

C'est à la lumière de la sobornost ecclésiale qu'il faut comprendre la fonction enseignante de l'Eglise : elle appartient à la hiérarchie en vertu de sa responsabilité spéciale, et à cause du lien qui unit l'enseignement au sacrement de l'ordre et aux fonctions cultuelles. C'est à la hiérarchie supérieure qu'appartient avant tout la responsabilité de prêcher la doctrine de l'Eglise; c'est à elle aussi qu'il appartient de conserver le dépôt reçu. Mais il ne faut pas comprendre ce service comme un acte unilatéral du pouvoir hiérarchique (*ex sese, non ex consensu ecclesiae*) pour établir des définitions dogmatiques. Il n'existe pas dans la sobornost un organe extérieur d'infaillibilité, qui possède un pouvoir ecclésiastique et parle au nom de l'Eglise. L'histoire même de l'Eglise montre que les hiérarques, même les plus élevés, n'ont pas été préservés d'erreurs dans la foi et ont encouru les condamnations de l'Eglise. Pas même le concile n'est un organe extérieur d'infaillibilité, ni le concile particulier, ni le concile oecuménique (au sens externe). Seuls doivent être considérés comme conciles oecuméniques ceux qui sont reconnus par l'Eglise comme étant l'expression de sa foi. Si l'Eglise ne reconnaît pas l'expression de sa foi, elle rejette ces conciles même

s'ils comportent les signes extérieurs d'oecuménicité. L'Esprit souffle où il veut (Jean, III, 8) : le charisme de l'infaillibilité est donné à toute l'Eglise, sans distinction en elle de deux parties qui s'excluent : l'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée.

7. *La hiérarchie et les sacrements*

A la hiérarchie appartient le pouvoir de faire et de distribuer les sacrements, selon les degrés de la hiérarchie et selon la nature des sacrements. L'accomplissement des sacrements est même, historiquement et mystiquement, le fondement du pouvoir hiérarchique. Mais ce pouvoir n'est donné que dans l'appartenance au corps de la sobornost. Selon le dogme et surtout selon la liturgie, tous les sacrements et en premier lieu la divine Eucharistie s'accomplissent avec la participation des Chantres comme représentants du peuple de l'Eglise. De la sorte, le principe de la sobornost apporte un correctif et un sens au principe fondamental de la théologie sacramentaire de l'*opus operatum,* en constituant l'élément objectif du sacrement, opposé à l'aspect subjectif de l'*opus operantis.* Cette notion du sacrement, action de la sobornost, accomplie immédiatement par la hiérarchie, doit s'appliquer à chaque sacrement en particulier aussi bien qu'aux sacramentaux.

8. *Le pouvoir législatif dans l'Eglise*

Le pouvoir législatif dans l'Eglise n'a pas d'origine distincte; il est lié au pouvoir sur les sacrements d'où il dérive. Or du point de vue sacramentaire, l'unité originelle est l'évêché, qui a son centre autocéphale dans l'évêque en la personne de l'évêque. En ce sens, l'Eglise, au point de vue canonique, est avant tout un agrégat d'évêchés. La consécration canonique des évêques crée un lien sacramentel entre les divers évêchés autonomes et par cette union se réalise la sobornost ecclésiastique. Historiquement, l'institution canonique représentée par l'Eglise s'est réalisée ainsi : elle apparaît comme l'ensemble d'une série de groupements plus ou moins considérables d'unités canoniques, différenciées selon des principes étatique, national, culturel, etc. C'est ici que trouve son application et sa justification le principe de la relativité historique, autrement dit le principe de l'Economie. Mais ici encore, le principe de la sobornost doit être la suprême règle de conduite. La sobornost sera le critère universel qui décide de l'application ou de la non-application de l'Economie, car elle seule peut déterminer si telle mesure favorise l'unité dans l'amour, ou si elle lui est contraire. Ici apparaissent comme également contraires à la sobornost tout provincialisme ecclésiastique (philétisme, étatisme) et les exigences pseudo-oecuméniques de l'impérialisme ecclésiastique.

9. *La tradition dans l'Eglise*

La sobornost est la vie organique de l'Eglise. Mais cela suppose que cette vie se réalise sans cesse. En plus des mesures d'autorité qui s'expriment par les décrets dogmatiques, liturgiques et canoniques de l'autorité souveraine de l'Eglise, il y a dans la vie de l'Eglise un vaste domaine qui échappe aux définitions de ce genre et qui subsiste comme tradition. En d'autres termes, à côté de la doctrine de l'Eglise exprimée en formules, il y a une tradition reçue dans le silence et dont le critère est précisément cette transmission vivante. Cette tradition est vie et perpétuel devenir; elle est non seulement une réalité mais encore un acte créateur. Il est impossible d'épuiser tout le contenu de cette tradition telle qu'elle existe dans l'Eglise, pour autant qu'elle est selon l'intelligence du Christ et inspirée par l'Esprit Saint.

10. *L'Eglise en dehors de l'Eglise*

Comme communauté, l'Eglise a des frontières bien définies. Elle est une organisation confessionnelle déterminée et ceux qui n'en font pas partie sont en dehors de l'Eglise et par conséquent aussi en dehors du salut, selon l'axiome : Extra ecclesiam nulla salus. Mais une telle définition ne saurait s'appliquer à l'Eglise comme corps du Christ, et à toute l'humanité assumée par Lui ; elle ne saurait s'appliquer, en tout cas, à l'ensemble des Eglises chrétiennes. Ceci apparaît dans le fait que l'Eglise reconnaît, à des degrés divers, la validité des sacrements conférés en dehors de l'Orthodoxie. Il y a donc une Eglise en dehors de l'Eglise, quoiqu'elle ne réalise pas toute la plénitude de vie. Ainsi est donné un fondement à la théologie du mouvement oecuménique qui se propose de rechercher et de réaliser l'unité de ce qui est Eglise et de l'amener à la plénitude.

11. *L'Eglise dans l'histoire du monde*

Puisque l'Eglise est la raison d'être du monde créé, elle agit dans son histoire comme son centre mystérieux. L'histoire de l'humanité, à laquelle est liée l'histoire cosmique elle-même, est l'apocalypse où se déploie le combat des puissances de ténèbres contre le Christ. C'est à l'Eglise qu'il appartient de conduire l'histoire, même si présentement elle paraît avoir perdu cette direction. Ceci détermine le rôle de l'Eglise dans tous les domaines de la vie, social, culturel, public. L'Eglise n'est pas une classe ; elle n'est pas liée à une forme déterminée de la société. Elle garde toujours sa primauté spirituelle. Elle est la conscience du monde qui juge sans acception de personne. En ce sens l'Eglise conduit le monde vers l'accomplissement du royaume de Dieu, en l'amenant du règne de la grâce au règne de la gloire par les chemins de l'histoire et au delà même de ses frontières.

12. *La Théotokos et l'Eglise*

L'Eglise est sanctifiée par l'Esprit de Dieu et elle sanctifie ; elle est porteuse de sainteté dans le monde. La sainteté est la force et la réalité de l'Eglise ; en elle s'affirme la véritable divinisation de l'homme, car elle est communion du divin et de l'humain. Sous l'aspect de sainteté, le centre de l'Eglise et comme sa personnification est la très sainte, très pure Vierge Marie, Mère de Dieu. Elle appartient à notre monde et à notre humanité mais par sa Dormition qui fut pour elle, par la grâce de son Fils, Résurrection et Ascension, elle appartient déjà à l'humanité glorifiée du Christ. Par là s'explique la place suréminente occupée par la Mère de Dieu dans l'Eglise, au milieu de tous les saints.

« Mon joug est aisé et mon fardeau léger »

Note d'exégèse

A considérer l'usage que la Bible fait des termes parallèles « joug » [1] et « fardeau » [2] au sens métaphorique, il apparaît que, pour les Hébreux, le joug et son fardeau représentaient toute obligation imposée d'une manière constante à la volonté de l'homme, toute contrainte qui pesait sur la conduite religieuse et morale d'un chacun. Selon l'Ecriture, le joug de la loi ancienne était dur (*Actes*, XV, 10; *Galates*, V, 1), tandis que Jésus a rendu aisé celui de la loi nouvelle et léger son fardeau (*Matth.*, XI, 30).

La présente note voudrait examiner quelques locutions de l'Ancien et du Nouveau Testament dans lesquelles se rencontre le mot « fardeau », dans le but de préciser les acceptions de ce terme au sens métaphorique.

Le nom hébreu signifiant « fardeau » est « massa » : c'est un nom avec préformante *m*, dérivé de « nasa » (lever, porter). Il signifie l'action de lever, de porter, mais il désigne aussi la chose portée, dans des passages où il est question de la « charge » d'un âne, d'un mulet, d'un chameau, ou des « fardeaux » qu'il ne fallait pas transporter le jour du sabbat.

En hébreu, comme dans nos langues, on appelait aussi « fardeau » au sens moral, tout ce qui était à charge, tout ce qui peinait, préoccupait, embarrassait. Moïse se plaint de devoir porter seul la « charge » de tout le peuple. Le vieux Berzellaï octogénaire ne veut pas monter avec David à Jérusalem pour ne pas être à charge à son Seigneur le Roi. Job se plaint d'être à charge à lui-même. Les iniquités sont un fardeau qui accable le pécheur.

Une tout autre signification de « massa » est celle de « prophétie, oracle ». Au XIX[e] siècle, on discutait encore si ce sens d'oracle prophétique devait être considéré comme réellement distinct de celui de « fardeau » [3]. Contre la distinction on invoquait l'avis de saint Jérôme qui avait écrit : « Massa autem numquam praefertur in titulo, nisi cum grave et ponderis laborisque plenum est quod videtur [4] ». On aurait mis « massa » comme titre d'un oracle uniquement dans les cas où la prophétie contenait de lourdes menaces.

Van Hoonacker [5] et Condamin [6] ont noté avec raison que cette manière de voir ne pouvait être maintenue. Dans plus d'un cas, l'affirmation de saint Jérôme ne se vérifie pas. Dans les Lamentations (II, 14), il est question de faux prophètes dont les prédictions étaient consolantes et non menaçantes; et dans un verset de Zacharie (XII, 1), la prophétie concerne le triomphe d'Israël. Dans ces deux cas, la seule signification possible de « massa » est celle d'oracle.

---

1. *Dict. de la Bible* de Vigouroux, vol. III, col. 1700-1702; *Theologisches Wörterbuch zum N.T.* de Kittel, Band II, p. 898-904; *Bibel-Lexikon* de Haag, col. 828.
2. *Dict. de la Bible* de Vigouroux, vol. II, col. 2177-2179.
3. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, Edimbourg, 1875, III, p. 339-343.
4. *Prologus in Habacuc, P.L.*, XXV, 1273.
5. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, 1908, p. 433.
6. Condamin, *Le livre de Jérémie*, 1936, p. 186, note.

De plus, « massa » employé au sens d'oracle ou de prophétie est traduit en grec par des termes tels que « lêmma » ou « rhêma » ou « horama » ou encore « horasis », traductions dans lesquelles on ne retrouve nullement l'idée d'un fardeau ou d'une menace.

Aussi, tous les dictionnaires de la langue hébraïque admettent désormais les deux significations distinctes de « massa », celle de « fardeau » et celle d'« oracle prophétique ».

Le terme « massa » au sens d'oracle se rencontre plusieurs fois comme titres des prophéties dans Isaïe : XIII, 1; XV, 1; XVII, 1; XIX, 1; XXI, 1, 11; XXII, 1; XXIII, 1; XXX, 6; Nahum : I, 1; Habacuc : I, 1, et Zacharie : IX, 1; XII, 1.

On le rencontre encore dans l'expression « *nasa massa 'al pelôni* ». Si l'on traduisait matériellement, on dirait : « soulever un fardeau (pour le mettre) sur quelqu'un ». En réalité, le sens est : « lancer un oracle sur quelqu'un », ainsi que le démontre à l'évidence le contexte. Au deuxième livre des Rois, IX, 25, il est raconté que l'impitoyable Jéhu, ayant tué d'une flèche entre les épaules le roi Joram, donna ordre à l'officier qui l'accompagnait de jeter le cadavre dans le champ de Naboth. « Souviens-toi, disait Jéhu : lorsque moi et toi nous chevauchions tous deux derrière son père Achab, *Jahvé a prononcé sur lui cet oracle...* ». Les mots soulignés traduisent l'hébreu : « *Jawheh nasa 'alajw eth-ham-massa haz-zeh* ».

Fidèle à sa conception du sens de « massa » dans les textes prophétiques, saint Jérôme a traduit : « *Dominus levavit super eum onus hoc* », tandis qu'on trouve dans le grec : « *Kurios elaben ep'auton to lêmma*[7] *touto* ».

On lit dans Jérémie un passage intéressant (XXIII, 33-40) où l'on apprend comment, au temps de ce prophète, les Israélites poussaient l'audace jusqu'à jouer sur le double sens de « massa » (fardeau et oracle). Quand ils s'approchaient de Jérémie en lui demandant : « *Ma massa Jahweh?* », ils semblaient vouloir dire : « Quel est l'oracle de Jahvé? », mais ils comprenaient ironiquement : « Quel est le fardeau de Jahvé? ». En d'autres termes : « Quel est encore le nouveau fardeau dont tu vas nous menacer au nom de ton Dieu? ».

Jahvé enjoignit à Jérémie l'ordre suivant : « Lorsqu'un homme du peuple ou un prophète ou un prêtre te demandera : « *Ma massa Jahweh?* », tu leur diras : « *Attem ham-massa* ». Dieu retourne le jeu de mots contre ses insolents auteurs : « C'est vous-mêmes qui êtes le fardeau : aussi je vais vous rejeter ». Et le discours divin continue, menaçant : « Et le prophète, le prêtre ou l'homme du peuple qui dira : « *Massa Jahweh* », je lui en demanderai compte, à lui et à sa maison ».

Au lieu du terme « *massa* », ils devront employer une expression synonyme : « Voici comment il faut dire, entre vous, l'un et l'autre : « *Mè 'anah Jahweh u-ma dibber Jahweh?* » (Qu'a répondu Jahvé et qu'a dit Jahvé?). Le terme « massa » signifiait donc bien la « réponse » de Jahvé, la « parole » de Jahvé, c'est-à-dire l'oracle, la prophétie.

Le reste du discours répète les menaces sous une autre forme : « Ne répétez plus : « *Massa Jahweh* », sinon la parole de chacun sera pour lui-même un « fardeau », puisque vous détournez de leur sens les paroles du Dieu vivant, de Jahvé des Armées, notre Dieu ».

L'abus ne semble pas avoir été immédiatement supprimé. On dirait que les menaces durent être renouvelées : « Puisque vous répétez ce mot « *massa Jah-*

---

7. « Lêmma » traduisant « massa » doit se comprendre comme un accusatif du même radical que « lambanein » traduisant « nasa ». On trouve de même comme traduction de « nasa phanim » (lever, relever le visage), « prosôpon lambanein », en latin « accipere personam », d'où la curieuse expression « faire acception de personne ».

weh », quand je vous ai fait dire de ne plus parler de *« massa Jahweh »*, eh bien, *je vais vous soulever comme une charge et je vous rejetterai loin de moi,* vous et cette ville que je vous ai donnée à vous et à vos pères, et je vous couvrirai d'un opprobre éternel, d'une honte éternelle, inoubliable ».

Dans ce dernier passage, nous constatons que le jeu de mots porte non seulement sur le terme *« massa »*, mais sur l'expression complète *« nasa massa »*, au sens de « soulever une charge » (pour la rejeter ensuite loin de soi), par opposition à *« nasa massa »*, signifiant, comme nous l'avons vu au deuxième livre des Rois, IX, 25, « prononcer un oracle ».

Le texte de Jérémie que nous venons d'analyser suffirait à lui seul pour prouver qu'il faut distinguer les deux acceptions très différentes sur lesquelles le peuple équivoquait pour manifester que les oracles du prophète leur étaient à charge. Nous avons vu plus haut que cette expression « être à charge » (au sens moral) était bien connue des Hébreux.

Quant au jeu de mots sur le double sens de *« massa »*, nous verrons qu'il fut encore utilisé, si pas à l'époque des prophètes, du moins à l'époque de la littérature sapientiale.

Comment s'est accomplie l'évolution sémantique qui a conduit du sens de « fardeau, charge » à celui d'« oracle prophétique » ?

Dans son commentaire sur Jérémie, XXIII, 33-40, le R. P. Condamin déclarait cette évolution « toute naturelle ». Partant de l'expression *« nasa qôl »* (élever la voix), il estimait que « massa » (dérivé de « nasa ») signifiait « élévation de la voix », d'où « proclamation, oracle ».

Le parallélisme des termes « joug » et « fardeau » employés d'une manière imagée montre que, même au sens métaphorique, l'expression « nasa massa », signifiant « prononcer un oracle », garde une relation sémantique avec son sens propre primitif : « soulever un fardeau (pour le mettre sur quelqu'un) ».

Il importe de se souvenir ici que, dans la pensée des Hébreux, un oracle n'était pas seulement une proclamation qui annonçait un événement futur. La prophétie est parole de Dieu, elle ne revient pas à lui sans avoir produit son effet. Elle est efficiente de l'événement qu'elle annonce. Par là même, elle possède une force contraignante qui pèse sur la vie de ceux qu'elle concerne. En ce sens, elle est un fardeau, une charge et l'on comprend ainsi le passage du sens propre au sens métaphorique, de la signification de fardeau à celle d'oracle.

Remarquons que cette évolution sémantique s'accomplit de telle manière qu'on arrive à deux significations nettement distinctes, sans que s'efface complètement la relation de l'une à l'autre. Ainsi que le notait déjà Ernest Renan[8] dans son histoire des langues sémitiques, c'est là une particularité facilement observable dans cette famille de langues : « Ce qui distingue la famille sémitique, c'est que l'union primitive de la sensation et de l'idée s'y est toujours conservée, c'est que l'un des deux termes n'y a point fait oublier l'autre, comme cela est arrivé dans les langues ariennes, c'est que l'idéalisation, en un mot, ne s'y est jamais opérée d'une manière complète; si bien que dans chaque mot on croit entendre encore l'écho des sensations primitives qui déterminèrent le choix des premiers nomenclateurs ».

Si la loi de Jahvé et ses oracles possédaient une force contraignante qui pesait sur la conduite religieuse et morale, cette contrainte se retrouvait encore dans la doctrine des Maîtres en Israël. La sagesse chez les Hébreux était essentiellement une sagesse religieuse, inspirée, qui s'imposait dans la conduite de la vie quotidienne. Cette sagesse n'avait rien d'une philosophie pour dilettante.

8. E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques,* 2e édit., Paris, 1858, p. 23-24.

Rien d'étonnant, dans ces conditions, si l'on trouve la locution « nasa massa » employée avec la signification de « soulever le fardeau d'un Maître pour le mettre sur ses propres épaules », en d'autres termes « recevoir une doctrine ».

Un texte de l'Ecclésiastique va nous prouver qu'il en était bien ainsi. Après avoir lui-même acquis la sagesse, le Siracide exhorte les ignorants à la chercher à leur tour :

« Ton trachêlon humôn hupothete hupo zugon
kai epidexasthô hê psuchê humôn paideian ».

Tel est du moins le texte grec (LI, 26). On le traduira :

« Pliez votre nuque sous le joug
et que votre âme reçoive l'instruction ».

Le parallélisme des termes « joug » et « fardeau », constaté ailleurs, inviterait à soupçonner que la version grecque « recevoir l'instruction » dissimule une locution sémitique signifiant d'abord « prendre sur soi un fardeau », puis par métaphore « recevoir l'instruction ».

C'est là un problème de traduction, dont était parfaitement conscient le traducteur grec de l'Ecclésiastique, quand il écrivait dans son Prologue : « Je vous exhorte... à vous montrer indulgents dans les endroits où, malgré le soin que nous avons apporté à la traduction, nous paraîtrions n'avoir pas saisi certaines expressions, car les termes hébreux n'ont pas la même force une fois traduits dans une autre langue ».

« *Ou gar isodunamei...* », voilà qui est parfaitement dit. Les termes hébreux et leur traduction en une autre langue ne sont pas *isodynamiques*. Et cette remarque s'applique à merveille au cas qui nous occupe.

Là où le traducteur grec a écrit : « Que votre âme reçoive l'instruction », que lisait-il dans l'original hébreu? Question à laquelle il est désormais possible de répondre avec certitude, depuis qu'en 1896 on a retrouvé dans la « geniza » d'une synagogue du Vieux-Caire les deux tiers du texte hébreu.

Or, dans ce texte original, nous trouvons exactement ce que nous avions conjecturé : à la traduction grecque « recevoir la doctrine » correspond la locution hébraïque « nasa massa », qui se traduit littéralement : « soulever, prendre sur soi le fardeau ». Nous nous trouvons en présence d'un texte hébreu qui signifie littéralement :

« Introduisez votre cou sous le joug
et que votre âme reçoive son fardeau ».

Il s'agit du fardeau de la sagesse, c'est-à-dire de son instruction, en d'autres termes de la formation nécessaire pour parvenir à la sagesse. Nous pouvons donc considérer comme une conclusion certaine le fait que le nom hébreu « massa » a signifié non seulement « fardeau » au sens matériel, non seulement « oracle » au sens métaphorique, mais encore « doctrine, instruction ».

Ce sens de « doctrine, instruction » que nous venons de reconnaître au terme hébreu « massa » ne nous fournirait-il pas la solution à l'énigme étymologique qui se lit au début du même livre de l'Ecclésiastique (VI, 21-22) et qui a exercé depuis des siècles la sagacité et l'ingéniosité des commentateurs [9]?

Le R. P. Spicq [10] traduit comme suit le texte en question : « La sagesse est comme son nom et ce n'est pas au grand nombre qu'elle se découvre ». C'est à tort que cette traduction donne comme sujet à la proposition le mot « sagesse ». Il s'agit bien plutôt de la « doctrine » ou « instruction » ou «discipline »,

9. Cornelius a Lapide énumérait sept essais de solution, qu'il rejetait pour en ajouter un huitième. Parmi les tentatives modernes citons Horowitz, Bickell, Peters, Herkenne, Bacher.

10. *La Sainte Bible* de Pirot et Clamer, t. VI, Paris, 1943, p. 601.

autant de termes pour désigner la formation par laquelle il faut passer pour arriver à la sagesse.

Dom Duesberg et M. Auvray[11] sont mieux inspirés en écrivant : « La *discipline* mérite bien son nom, elle n'est pas accessible au grand nombre ».

Les anciens s'évertuaient, bien en vain, à fournir une explication étymologique en partant du grec. Par contre, les deux traductions que nous venons de citer cherchent dans l'hébreu « musar » (discipline) la solution à l'énigme. Pour le P. Spicq, il s'agit d'une allusion au double sens de « musar » : instruction et correction. Pour les seconds, il y a un jeu de mots rapprochant « musar » (discipline) et « musar » (écarté, éloigné).

De quoi s'agit-il? Le Siracide a dit un peu plus haut (VI, 18) : « Enfant, dès ta jeunesse reçois la doctrine et jusqu'à tes cheveux blancs tu trouveras la sagesse ».

Au lieu de « reçois la doctrine », le P. Spicq traduit : « Médite l'instruction » ; Dom Duesberg et M. Auvray : « Choisis l'instruction » ; la Bible Crampon : « Fais choix de l'instruction ». Ces trois dernières traductions adoptent à tort la leçon de la version grecque « *epilexai* », corruption manifeste de « *epidexai* », ainsi que le montre le latin « *excipe doctrinam* » et la comparaison avec le texte de l'Ecclésiastique examiné plus haut : « *epidexasthô paideian* » (LI, 26).

On remarquera que dans ce verset (VI, 18), l'auteur distingue entre la doctrine ou l'instruction à laquelle il faut se soumettre dès la jeunesse si l'on veut posséder la sagesse, quand on sera un vieillard à cheveux blancs, et cette sagesse elle-même.

Il en vient ensuite (VI, 20) à considérer l'attitude du sot. Il affirme que celui-ci ne pourra jamais parvenir à la sagesse, parce qu'il est incapable de supporter la doctrine ou l'instruction.

L'étude du texte hébreu et des diverses versions : syriaque, grecques et latines, conduit, pensons-nous, à la conclusion que la proposition : « L'instruction est comme son nom » doit s'expliquer comme une allusion, non pas à une double signification de « musar », mais bien au double sens de « massa » (fardeau et instruction). Mais cette allusion a été obnubilée par les transformations subies par texte et versions.

Si la conclusion qu'on vient de formuler est exacte, les versets 21-22 s'expliqueraient de la manière suivante :

VI, 21 « Comme une lourde pierre, l'instruction est sur lui
et il ne tardera pas à la rejeter.
22 L'instruction est comme son nom :
pour le grand nombre, elle n'est pas légère ».

Remarquons que le verset 21 contient la solution de l'énigme : car l'instruction est sur le sot comme une lourde pierre; elle est donc, comme l'indique son nom « massa » (fardeau), une « charge » pour le grand nombre. Rares sont ceux qui trouvent l'instruction « légère » et sont capables de la supporter jusqu'à ce qu'ils parviennent à la sagesse.

On aura noté le parallélisme remarquable[12] entre le texte du Siracide (LI, 26) et la péricope qui se lit dans l'Evangile de Matthieu (XI, 28-30).

XI, 28 « Venez à moi, vous tous
qui vous fatiguez et ployez sous le fardeau
et moi je vous soulagerai.

11. *Le livre de l'Ecclésiastique* (Bible de Jérusalem), Paris, 1953.

12. On lira à cet égard les développements intéressants de M. A. Feuillet, P.S.S., dans *Revue Biblique,* 1955, pp. 161-196 : « Jésus et la Sagesse divine d'après les Evangiles Synoptiques » ainsi que les pages de Mgr L. Cerfaux, « les sources scripturaires de Mt., XI, 25-30 », dans les *Eph. Theol. Lov.,* 1955, surtout p. 336-342.

29 Prenez mon joug sur vous et mettez-vous à mon école,
car je suis doux et humble de cœur,
et vous trouverez soulagement pour vous-mêmes,
30 car mon joug est aisé et mon fardeau léger ».

Le verset 30 fournit un emploi parallèle des deux images « joug » et « fardeau ».

Au verset 28, si l'image du fardeau se retrouve dans le participe « pephortismenoi », il faut sans doute chercher celle du joug dans le participe parallèle « kopiôntes » : il signifie « ceux qui se fatiguent sous le joug », comme « pephortismenoi » veut dire « ceux qui ploient sous le fardeau ».

Au verset 29, on trouve clairement indiquée l'image du joug : « Prenez mon joug sur vous », mais on peut se demander où est passée l'image parallèle du fardeau. Le parallélisme des versets 29 et 30 nous invite à attendre une formulation du genre de celle-ci :

« Prenez sur vous mon joug *et recevez mon fardeau,*
car mon joug est aisé et mon fardeau léger ».

Or, au lieu de « recevez mon fardeau », nous avons dans le texte grec « mathete ap'emou », ce que la Vulgate latine rend par « discite a me ». On traduit souvent : « Mettez-vous à mon école ». On pourrait dire encore : « Recevez ma doctrine ».

Sous-jacent à ce « logion » du Seigneur conservé en grec, il est permis de supposer un original sémitique et de soupçonner qu'on est ici en face d'un problème de traduction identique à celui que nous avons rencontré dans le Siracide (LI, 26).

En raison de cette similitude, on peut considérer comme certain que les mots grecs « mathete ap'emou » traduisent une expression sémitique qui signifiait matériellement « prendre sur soi un fardeau » et ensuite métaphoriquement « recevoir une doctrine ».

Dans l'original sémitique de Matthieu comme dans le Siracide hébreu, nous retrouvons le parallélisme primitif : « joug » et « fardeau ». De part et d'autre aussi, nous constatons un procédé identique de traduction : on a sacrifié l'image du fardeau et rompu le parallélisme des termes « joug » et « fardeau » pour rendre exactement en grec le sens de la locution « recevoir une doctrine ».

Qu'en Israël, au temps du Seigneur, on ait considéré la doctrine reçue d'un maître comme un fardeau que l'on chargeait sur ses épaules, cela ressort avec évidence des paroles de Jésus contre les Scribes et les Pharisiens. Faisant allusion à la doctrine qu'ils enseignaient au peuple, il disait : « Ils lient de pesants fardeaux (*phortia barea*) dont ils chargent les épaules des gens, mais eux-mêmes se refusent à les remuer du bout des doigts » (Matth., XXIII, 4).

Objectera-t-on que cette manière de désigner la doctrine ne valait que dans le cas où cette doctrine se révélait insupportable, selon le reproche adressé aux Scribes et aux Pharisiens?

On répondra qu'en Matthieu, XI, 29-30, le Seigneur lui-même n'hésite pas à appeler la doctrine qu'il prêche un joug et un fardeau. Si ce joug est aisé et ce fardeau léger, il n'en reste pas moins que la religion de Jésus-Christ a des exigences qui sont une contrainte et un poids dans la vie de ceux qui suivent le Maître en portant leur croix.

Constatons ensuite que l'expression « nasa massa 'al pelôni » se retrouve, traduite en grec, en deux endroits du Nouveau Testament pour signifier les préceptes de conduite imposés aux chrétiens ou même la doctrine de l'Evangile à laquelle ils doivent rester fidèles.

Dans les Actes des Apôtres, XV, 23-29, on lit le texte du décret apostolique envoyé de Jérusalem à Antioche. Au verset 28, l'autorité suprême dans l'Eglise

déclare : « L'Esprit Saint et nous-mêmes avons jugé bon de ne pas mettre sur vous d'autre fardeau que les obligations de rigueur... ».

Après les divers emplois que nous avons rencontrés du terme « fardeau », il est manifeste que l'expression grecque ici utilisée : « *epitithesthai tini baros* » doit être considérée comme un hébraïsme traduisant servilement la locution « nasa massa 'al pelôni » (mettre un fardeau sur quelqu'un), au sens que cette expression revêt dans le décret des Apôtres : « obliger quelqu'un à se conformer à des préceptes ».

On trouve dans l'Apocalypse, II, 24, une autre traduction de « nasa massa 'al pelôni », étroitement parallèle à celle des Actes. C'est la locution : « *ballein baros epi tina* ». On lit dans le message destiné à l'Eglise de Thyatire : « Je ne vous impose pas une autre charge (*ou ballô eph'humas allo baros*) ; seulement tenez fermement celle que vous avez jusqu'à ce que je vienne ». Le sens est manifeste : le Seigneur n'entend nullement leur enseigner une autre doctrine, telle que celle qu'on dénommait les « profondeurs de Satan », mais les fidèles de Thyatire doivent rester fermement attachés à l'Evangile du Seigneur, jusqu'à ce que celui-ci vienne.

De ce passage de l'Apocalypse il résulte que l'expression « ballein epi tina baros », laquelle signifie littéralement « mettre un fardeau sur quelqu'un », pouvait aussi se dire métaphoriquement d'un maître qui enseignait une doctrine.

Dans son commentaire de l'Apocalypse, H. B. Swete estime que la proposition « ou ballô eph'humas allo baros » est une allusion au passage des Actes des Apôtres, XV, 28, dont nous venons de faire mention.

Il est très vrai, ainsi que nous l'avons reconnu, que l'expression des Actes : « epitithesthai tini baros » est parfaitement parallèle à celle de l'Apocalypse : « ballein epi tina baros ». Ce sont deux manières de traduire en grec l'hébreu « nasa massa 'al pelôni ». Mais l'analogie s'arrête là. Contrairement à ce que pense Swete, ces deux expressions sont employées dans des contextes essentiellement différents. Les Actes parlent de « *pleon...* baros » : il s'agit de *ne rien ajouter* aux prescriptions imposées. L'Apocalypse dit : « *allo* baros » : il s'agit cette fois *de ne pas remplacer l'Evangile par une autre doctrine.*

La pensée de l'Apocalypse n'est donc pas à rapprocher des Actes, XV, 28, mais bien plutôt de l'affirmation énergique de saint Paul dans son Epître aux Galates, I, 8-9 : « Quand même nous ou un ange venu du ciel vous prêcherait *un évangile différent* de celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème ».

Concluons : la locution « nasa massa » signifie littéralement « soulever un fardeau ». On la trouve employée métaphoriquement dans les acceptions suivantes :

1) « prononcer un oracle », dans *II Rois,* IX, 25 : le sujet du verbe est Jahvé ;

2) « enseigner une doctrine », dans l'*Apocalypse,* II, 24 : « baros ballein epi tina » : le sujet est le Christ lui-même ;

3) « imposer des préceptes », dans les *Actes,* XV, 28 : « epitithesthai tini baros » : le sujet est complexe : l'Esprit Saint et le collège des Apôtres ;

4) « recevoir une doctrine », littéralement : prendre sur soi le fardeau, dans l'*Ecclésiastique* hébreu LI, 26 et dans Matthieu, XI, 29.

Le passage du sens propre de l'expression « nasa massa » (lever un fardeau) aux sens figurés doit être expliqué en tenant compte de la contrainte que faisaient peser sur la conduite religieuse et morale tant la loi divine que les oracles prophétiques, comme aussi la doctrine des maîtres de sagesse ou encore les décisions des autorités religieuses.

G. Lambert, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Discours du 21 juin 1955 aux représentants de l'industrie cinématographique d'Italie. — (*A.A.S.*, XXXXVII, 1955, p. 501-512. — *La Doc. cath.*, 1955, col. 833-846).

Dans ce discours, le Pape a traité tout d'abord de l'importance de l'art cinématographique dans le monde moderne, puis des conditions d'un film idéal.

« C'est à juste titre qu'on peut parler d'un « monde du cinéma », quand on pense à l'activité vaste et dynamique à laquelle le cinéma a donné naissance, soit dans le domaine strictement artistique, soit dans celui de l'économie et de la technique. » Ce monde du cinéma crée autour de soi un champ d'influence extraordinairement large et profond surtout parmi les classes les plus humbles et parmi la jeunesse.

I. *Importance du cinéma*

Les statistiques de l'année 1954 établissent que le nombre des spectateurs pour le monde entier a été de 12 milliards, dont 2 milliards et demi pour les Etats-Unis, 1 milliard 300 millions pour l'Angleterre, 800 millions pour l'Italie. D'où vient à cet art cette puissance de fascination?

Technique en progrès constant.

« Les principaux éléments techniques d'un spectacle cinématographique existaient déjà avant que le film naisse; puis, petit à petit, le film s'en est emparé, jusqu'à pousser enfin la technique à créer de nouveaux moyens pour son service. Dans cette influence réciproque, la technique et le film ont ainsi évolué rapidement vers la perfection...

» Mais plus que de la qualité technique, la force d'attraction et l'importance du film dérivent du perfectionnement de l'élément artistique, qui s'est affiné, non seulement par suite de la contribution d'auteurs, d'écrivains et d'acteurs choisis selon des critères rigoureux, mais aussi en vertu de l'émulation vive qui s'est établie entre eux dans une compétition mondiale...

» Une maîtrise grandissante dans l'invention et la formation du sujet a rendu le spectacle toujours plus vivant et plus palpitant; il a d'ailleurs tiré parti du pouvoir traditionnel de l'art dramatique de tous les temps et de toutes les cultures, jouissant même sur lui d'un avantage notable, grâce à la plus grande liberté de mouvement, à l'ampleur de la scène et aux autres effets propres du cinéma »...

Action profonde sur la psychologie individuelle.

« Les spécialistes (de la psychologie) observent avec soin le processus d'action et de réaction que suscite la vision du film, en appliquant la méthode d'enquête, l'analyse, les résultats de la psychologie expérimentale, et scrutant les couches secrètes du subconscient et de l'inconscient. Non seulement ils recherchent l'influence du film en tant que reçu passivement par le spectateur, mais ils ana-

lysent également sa puissance connexe d'« activation » psychique, selon ses lois immanentes, c'est-à-dire le pouvoir qu'il a de subjuguer un esprit par le charme de la représentation. »

Or, « les dynamismes intimes du moi du spectateur, dans le fond de sa nature, de son subconscient et de son inconscient, peuvent le conduire aussi bien dans le royaume de la lumière, de la noblesse, du beau, que dans les domaines des ténèbres et de la dépravation, à la merci d'instincts extrêmement puissants et effrénés, selon que le spectacle met en évidence et stimule les éléments de l'un ou de l'autre domaine et en fait le centre de l'attention, du désir et de l'impulsion psychique. »

Ainsi le pouvoir extraordinaire du film trouve son explication la plus profonde dans la structure interne du fait psychique.

« Un autre élément psychique actif a été amplement mis en lumière. C'est l'interprétation libre et personnelle du spectateur et la prévision du développement futur de l'action, qui procure, en quelque façon, le plaisir propre de qui crée un événement. »

Vigilance de l'autorité publique.

Qui s'étonnera que « la cinématographie a attiré l'attention tant des autorités compétentes, civiles et ecclésiastiques, que de la collectivité et de tous ceux qui sont doués d'un jugement serein et d'un véritable sens des responsabilités. »

Cette vigilance s'exerce « par la censure civile et ecclésiastique des films et, s'il est nécessaire, par leur prohibition; par la publication de listes provenant de Commissions d'examen des films, qui les qualifient selon leur valeur, afin de fournir au public des informations et des normes. »

Certes l'on pourrait préférer une défense qui proviendrait directement de la collectivité. Mais celle-ci risque d'être timide et inconstante.

Le Pape fait appel à la conscience des professionnels de l'art cinématographique : « Ne serait-il peut-être pas opportun que l'appréciation honnête et le rejet de ce qui est indigne ou inférieur fût dès le début et d'une manière particulière entre vos mains? Dans ce cas, on ne pourrait certainement pas parler d'incompétence ou de prévention, si vous, par un jugement mûr, formé selon de sages principes moraux et dans un dessein sérieux, vous réprouviez ce qui cause du dommage à la dignité humaine, au bien des particuliers et de la société, et spécialement à la jeunesse. »

II. *Le film idéal*

Après avoir constaté ce qui est en fait, le Pape traite de ce qui devrait être. Il estime que malgré la manière de voir de certains qui n'admettent pas la possibilité d'un idéal absolu, on peut cependant relever certaines exigences qui doivent être réalisées dans tous les cas. Il compte dès lors parler du film idéal : a) par rapport aux spectateurs; b) par rapport à l'objet, c'est-à-dire au contenu; c) par rapport à la communauté sur laquelle il exerce une influence particulière. Se réservant de revenir, en une autre occasion, sur les second et troisième aspects du film idéal, le Pape ne considérera pour le moment que la relation du film au spectateur. A ce point de vue, le film idéal sera celui qui respecte, comprend, satisfait, élève et améliore le spectateur.

Respect.

Avant tout, le film doit respecter l'homme, créé à l'image de Dieu, doué d'une âme spirituelle et immortelle, microcosme admirable.

« Nous n'appellerons un film idéal que si non seulement il n'offense pas ce

que Nous venons de décrire, mais le traite avec respect. Bien plus, cela même ne suffit pas! Nous devons dire : s'il renforce et élève l'homme dans la conscience de sa dignité; s'il lui fait connaître et aimer davantage le rang élevé où le Créateur le mit dans sa nature; s'il lui parle de la possibilité d'accroître en soi les qualités d'énergie et les vertus dont il dispose; s'il consolide en lui la persuasion qu'il peut vaincre des obstacles et éviter des décisions erronées; qu'il peut toujours se relever de ses chutes et se remettre sur la bonne route; enfin, qu'il peut progresser du bien au mieux en se servant de sa liberté et de ses facultés. »

Compréhension.

Au respect doit s'ajouter la compréhension affectueuse. « J'ai pitié de ce peuple » (Marc, VIII, 2). Chaque âge de la vie humaine a ses joies et ses difficultés. Le film idéal doit montrer au spectateur qu'il sait ces choses, les comprend exactement. Aux hommes qui ont une profession déterminée, il doit s'adresser de manière adaptée.

« Le film doit communiquer à qui voit et écoute le sens de la réalité, mais d'une réalité vue avec les yeux de qui sait plus que lui et traitée avec la volonté de qui se place fraternellement à côté du spectateur pour pouvoir, s'il le faut, l'aider et le réconforter.

» Dans cet esprit, la réalité reproduite par le film est présentée d'une manière artistique, puisque c'est le propre de l'artiste de ne pas reproduire mécaniquement le réel ni de s'assujettir aux seules possibilités techniques des instruments, mais en se servant d'eux, d'élever et dominer le sujet sans l'altérer ni le soustraire à la réalité. »

Satisfaction des désirs légitimes.

« Les millions de personnes qui affluent au cinéma y sont poussées par l'espérance vague d'y trouver la satisfaction de leurs désirs secrets et imprécis. de leurs aspirations intimes; dans l'aridité de leur vie, elles se réfugient au cinéma comme chez un magicien, qui peut tout transformer au toucher de sa baguette.

» Le film idéal, par conséquent, doit savoir répondre à l'attente et apporter une satisfaction non quelconque mais totale; il n'a certes pas à satisfaire toutes les aspirations, même fausses et déraisonnables (Nous ne parlons pas de celles qui sont déplacées ou amorales), mais bien celles que le spectateur nourrit à bon droit.

» Sous l'une ou l'autre forme, ce qu'on attend est tantôt un soulagement, tantôt un enseignement, une joie, un réconfort ou une émotion; les unes plus profondes, les autres superficielles. Le film répond tantôt à l'une, tantôt à l'autre requête, ou bien il donnera une réponse qui peut en satisfaire plusieurs ensemble. »

Aux désirs de ceux qui cherchent dans le film une détente, au sortir des travaux et des soucis, peut-être même la fuite dans un monde illusoire, le film idéal peut-il s'adapter?

« Il n'est pas niable que même un spectacle plutôt superficiel puisse atteindre des formes artistiques élevées et mériter d'être jugé idéal, car l'homme est aussi superficialité et non seulement profondeur : mais celui qui n'est que superficialité et ne réussit pas à approfondir pensées et sentiments n'est qu'un sot.

» Sans doute, il est permis au film de conduire l'esprit fatigué et ennuyé sur le seuil du monde de l'illusion, afin qu'il jouisse d'une courte trêve dans la réalité qui l'opprime; mais on aura soin de ne pas revêtir l'illusion de telles formes qu'elle soit prise pour la réalité par des esprits trop inexpérimentés et faibles. Le film, en effet, qui conduit de la réalité à l'illusion, doit ensuite ramener de l'illusion à la réalité, un peu avec la même douceur que la nature utilise dans le sommeil. »

Elévation et soutien.

Le film idéal doit s'adapter aux exigences du devoir inhérent à la nature de la personne humaine et, en particulier, de l'esprit. Il a l'importante obligation de mettre les grandes possibilités et la force d'influence de la cinématographie au service de l'homme et de « l'aider à maintenir et réaliser l'affirmation de soi-même dans le chemin de la rectitude et du bien. » Il n'est pas difficile de se faire le complice des instincts inférieurs. Mais le film idéal se refuse à servir des marchands sans scrupule. « Il n'affecte pas de faire une morale creuse, mais compense abondamment ce refus par une œuvre positive, qui, comme les circonstances l'exigent, enseigne, charme, répand une joie et un plaisir nobles et vrais, écarte tout ennui; il est à la fois léger et profond, imaginatif et réel. En un mot, il sait entraîner, sans arrêts ni secousses, dans les régions pures de l'art et du plaisir de telle façon que le spectateur, à la fin, sort de la salle plus joyeux, plus libre et, dans l'intime de son âme, meilleur que lorsqu'il est entré : si, à ce moment, il rencontrait le producteur, le scénariste ou le réalisateur, il ne manquerait pas, peut-être, de les entourer amicalement dans l'élan de son admiration et de sa reconnaissance, comme Nous les remercions Nous-même au nom de tant d'âmes devenues meilleures. »

E. B.

Lettre du 14 juillet 1955 sur les techniques modernes de diffusion, à l'occasion de la Semaine Sociale de Nancy. — (*L'Oss. Rom.*, 22 juillet 1955. — *La Doc. cath.*, 1955, col. 961-968).

La 42e session des Semaines Sociales de France, tenue à Nancy du 19 au 24 juillet, avait comme thème : *Les techniques de diffusion dans la civilisation contemporaine : Presse, Radio, Cinéma, Télévision*[1]. Dans une lettre du 14 juillet 1955 à M. Charles Flory, président des Semaines Sociales de France, Mgr Dell'Acqua, substitut à la Secrétairerie d'Etat, a exprimé la pensée du Saint-Père sur l'objet de la Semaine.

Après avoir relevé un certain nombre d'interventions pontificales en cette matière[2] et avoir reconnu la valeur en soi des techniques de diffusion, la lettre indique le grand problème qu'elles posent :

« Ce n'est plus seulement celui de l'emploi, bon ou mauvais, que l'homme et la société peuvent faire de ces puissants moyens d'action mis à leur disposition; c'est celui de l'emprise démesurée que l'instrument, échappant au contrôle de son auteur, tend à prendre aujourd'hui sur la personne humaine. Plus périlleuse encore que le progrès du machinisme au siècle dernier, dont on a pu dire pourtant qu'il ennoblissait la matière aux dépens de l'ouvrier, l'irruption, dans notre société, des techniques modernes de diffusion menace l'homme dans son autonomie spirituelle. Par la pression d'une information dirigée, par la séduction de l'image, par l'obsession de la propagande, voici désormais que l'action conjuguée de la presse, de la radio, du cinéma ou de la télévision parvient à façonner à son insu la conscience de l'individu; elle envahit peu à peu son univers mental et détermine des comportements qui se croient spontanés. »

Si déjà « l'esprit technique » peut porter préjudice à la véritable expansion de la personnalité humaine[3], combien plus les débordements de la technicité sont-ils dangereux, s'ils viennent à corrompre l'art de la diffusion de la pensée, atteignant par là la psychologie individuelle et sociale?

1. Voir la leçon inaugurale par M. Charles Flory, le résumé des autres leçons, les conclusions de la Semaine, dans *La Doc. cath.*, 1955, col. 967-1006.
2. Voir, p. ex., *N.R.Th.*, 1955, p. 83.
3. Radiomessage de Noël 1953, *N.R.Th.*, 1954, p. 186.

Devoirs des catholiques.

La première tâche des catholiques est de rappeler qu'il existe des règles morales de la diffusion et de les faire prévaloir. Ce qui est vrai dans tous les domaines de la vie, arts, sciences, vie publique dans toutes ses manifestations, savoir la nécessité de s'y conformer à l'ordre voulu par Dieu, l'est aussi en matière de techniques de diffusion.

« Et leur moralité ne réside pas seulement dans la valeur, vraie ou fausse, bonne ou mauvaise, de ce qui est transmis — encore que ce soit essentiel; — elle porte aussi sur le mode de la diffusion, c'est-à-dire sur la façon dont on traite l'homme auquel on s'adresse. Ce point est aujourd'hui capital. »

Or ce serait une grave atteinte à la dignité humaine « que d'user des divers moyens de propagande dont on dispose pour violenter une conscience peu formée, lui imposer un jugement tout fait, aviver en elle des passions malsaines, abuser de sa confiance par une présentation erronée ou tendancieuse des faits. Les millions de lecteurs ou d'auditeurs qui, chaque matin, jugent des événements par leur journal quotidien ou le communiqué de leur poste de radio, sont-ils assurés qu'on respecte en eux, mieux encore qu'on éduque le libre exercice de leur jugement personnel? Pour être morale, une technique de diffusion doit se proposer de servir l'homme, non de l'asservir. »

Certes il faut reconnaître les multiples difficultés qui font obstacle à la pleine moralité de la diffusion : difficultés intrinsèques, sujétions financières, dépendance d'agences, concurrence, impatience du public. Tout ceci offre à l'apostolat coordonné des catholiques un champ d'action très vaste pour un effort d'assainissement.

Responsabilités des pouvoirs publics.

A côté de l'Eglise, qui porte des censures ou prévient du danger au moyen des cotations morales du film par des Commissions mandatées, « le pouvoir civil ne fait qu'exercer sa fonction de promouvoir le bien commun quand, tout en favorisant une légitime liberté de la presse, il contient les excès de ceux qui vont jusqu'à se servir de ces armes que sont le journal, la radio, le cinéma ou la télévision pour attenter à la moralité publique, propager de dangereuses erreurs, répandre la calomnie, diffamer les personnes ou exacerber les passions populaires.

» Au surplus, les rapides progrès des techniques de diffusion ont, dans la vie sociale, de telles conséquences qu'il semble aujourd'hui devenu nécessaire d'évoquer la question au plan institutionnel et de s'interroger sur la législation la mieux adaptée à l'ampleur des problèmes nouvellement posés. Les principes de la doctrine sociale catholique traceront là encore la voie entre une concentration des moyens de diffusion dans les mains exclusives de l'Etat et un régime qui permettrait une prépondérance indue de certains groupes d'intérêts particuliers. »

Formation d'une saine opinion publique.

« La plus sûre défense de l'homme contre l'emprise des techniques de diffusion, ou mieux, sa meilleure collaboration au progrès de ces techniques, réside dans une saine éducation de l'opinion publique. »

« Tandis qu'entraînés par leur pente naturelle, presse, cinéma, radio, télévision, tendraient à favoriser les réactions de masse et à réduire l'opinion publique à un conformisme aveugle et docile de pensée et de jugement, il est au contraire possible — et, par conséquent, il faut — qu'entre les mains d'hommes conscients de leurs graves responsabilités, ces moyens de diffusion deviennent

les instruments d'une saine formation de la personnalité du lecteur, de l'auditeur ou du spectateur. Il n'est pas exagéré de dire que l'avenir de la société moderne, la stabilité de sa vie intérieure dépendent pour une large part du maintien de l'équilibre entre la puissance des techniques de diffusion et la capacité de réaction personnelle des citoyens. »

« C'est là une tâche qui doit retenir l'attention des catholiques militants, en union avec tous les hommes de bonne volonté qui sentent l'urgence de cette sauvegarde des valeurs personnelles dans la société contemporaine. Le Saint-Père sait tous les efforts déjà accomplis en ce sens dans votre patrie et il les encourage volontiers. Mais comme toute œuvre d'éducation, c'est dès la jeunesse qu'il faut l'entreprendre. Il est important de nos jours que l'on forme avec soin le sens critique des jeunes, à l'âge où ils s'ouvrent à la vie civique et sociale. Non, certes, pour flatter un goût de la critique auquel cet âge n'est que trop enclin, ni pour favoriser son esprit d'indépendance, mais bien pour enseigner à vivre et à penser en homme dans un monde où les moyens de diffusion des nouvelles et des idées ont acquis une force de persuasion si contraignante. Savoir lire un journal, juger un film, critiquer un spectacle, savoir, en un mot, garder la maîtrise de son jugement et de ses sentiments contre tout ce qui tend à dépersonnaliser l'homme est devenu une exigence de notre temps. Parents et éducateurs auront donc le souci de protéger la génération montante contre les nouveaux mythes qui risquent de la séduire; ils serviront par là même efficacement l'avenir de la société. »

E. B.

Allocution du 28 juillet 1955 à la J.I.C.F. de Belgique. — (*A.A.S.*, XXXXVII, 1955, p. 551-553).

A l'occasion du XXV[e] anniversaire de la fondation de la *Jeunesse Indépendante Catholique Féminine de Belgique*, un groupe de dirigeantes et de membres, en pèlerinage à Rome, a été reçu par le Saint-Père. Celui-ci leur a parlé du rôle de la femme dans la société chrétienne.

« Vous avez la noble ambition de restaurer dans votre milieu la ferveur de l'esprit chrétien. Soyez bien persuadées que l'on vous a confié sur le champ d'opération des forces catholiques un secteur particulièrement délicat. La femme agit principalement dans et par la famille, qui est la cellule-mère de l'organisme social. Même les activités extérieures, qui prennent la jeune fille hors de son milieu familial, doivent en fin de compte contribuer à préparer la future épouse et la future mère; elles doivent lui donner ses qualités indispensables d'éducatrice du cœur; son apostolat s'exercera d'abord sur les siens, mais s'étendra ensuite à l'élévation morale et spirituelle d'autres foyers moins favorisés. C'est pourquoi Nous voudrions attirer votre attention sur l'urgente nécessité de former en vous une personnalité chrétienne pleinement capable d'assumer, en face des influences extérieures envahissantes, tyranniques même, la tâche de l'éducation.

» Le problème des moyens modernes de diffusion des idées préoccupe beaucoup les responsables de l'Action catholique; on constate que la presse, la radio, le cinéma, la télévision exercent sur les esprits une pression constante et présentent sans répit une foule d'images, d'impressions, d'opinions, de jugements, qui vont de l'excellent au pire. Les hommes de tout âge, de toute condition, sont exposés incessamment à cette invasion, dont ils ne se défendent souvent que très imparfaitement. Que devient alors le sens de la vie surnaturelle, la connaissance des vérités de la foi, la pratique des vertus de renoncement, de fidélité, de générosité, la conscience d'une présence du Christ dans le prochain et l'attitude charitable à son égard? Comment une mère chrétienne conservera-t-elle

à son foyer, éduquera-t-elle en ses enfants ces attitudes évangéliques, qui témoignent, au sens plein du terme, de la vérité du christianisme? Ne faut-il pas qu'elle possède de solides convictions, des sentiments et des réflexes authentiquement chrétiens? A chaque instant, elle doit être en mesure de discerner, parmi les influences innombrables qui pénètrent chez elle et intéressent les siens, celles qui respectent les valeurs chrétiennes et les favorisent; les autres, elle saura les prévenir, les écarter ou les contre-balancer par la ferveur d'une vie intérieure, qui transparaîtra spontanément dans ses paroles, ses gestes et tout son comportement.

» Pour en arriver là, et savoir poursuivre à longueur d'années ce travail infiniment délicat, mais dont dépend finalement le niveau spirituel d'un foyer, vous avez dès maintenant à apprendre cet art difficile. Vous apportez sans doute beaucoup d'enthousiasme dans l'accomplissement des tâches apostoliques qui vous sont confiées, mais sachez aussi réfléchir et prier, examiner en groupe ou dans la solitude les principes qui doivent vous inspirer, étudier à la fois les conditions du milieu avec ses déficiences et ses promesses, et la doctrine de l'Eglise qui guidera vos entreprises. Vous vous efforcerez surtout de vivre toujours plus intensément dans l'Esprit Saint, sous l'impulsion de la grâce, que vous irez puiser aux sources sacramentelles. Point de danger alors que vous cédiez aux tentations insidieuses d'une civilisation matérialiste, qui voudrait instaurer ici-bas un faux paradis et risque d'endormir les énergies spirituelles les plus pures dans la facilité, le luxe et le confort. »

E. B.

Discours du 7 septembre 1955 aux membres du X^e^ Congrès international des sciences historiques. — (*A.A.S.*, XXXXVII, 1955, p. 672-682).

A l'occasion du X^e^ Congrès international des sciences historiques, qui s'est réuni à Rome au début de septembre dernier, les membres du Congrès, conduits par leur président, M. R. Fawtier, professeur à la Sorbonne, et par leurs vices-présidents, Sir Charles Webster et M. Nils Ahnlund, professeurs aux universités de Londres et de Stockholm, furent reçus en audience par Sa Sainteté Pie XII. Dans le discours qu'il leur adressa, le Pape résuma brièvement la position de l'Eglise en face de l'histoire, de l'Etat et de la culture.

1°) *L'Eglise et l'histoire.*

Le Pape part d'un fait indiscutable : « L'histoire se range parmi les sciences qui ont avec l'Eglise catholique d'étroites relations ». Car « l'Eglise catholique est elle-même un fait historique; comme une puissante chaîne de montagnes, elle traverse l'histoire des deux derniers millénaires; quelle que soit l'attitude adoptée à son égard, il est donc impossible de l'éviter » (p. 673). Le Pape expose en quelques phrases la conscience que l'Eglise a d'elle-même et du rôle qu'elle remplit dans l'histoire. Si d'aucuns pensent que le christianisme prend nécessairement une position hostile à l'égard de l'histoire, c'est parce qu'ils confondent histoire et historicisme. A ce dernier, qui rejette toute valeur permanente, dépassant l'aspect évolutif des événements, la religion chrétienne ne peut que s'opposer. Mais à l'égard de l'histoire une telle hostilité n'existe pas : tous les événements du passé ne sont-ils pas le fruit de la volonté ou de la permission de la Providence? Le péché n'a pas corrompu foncièrement la nature, qui est restée intérieurement bonne, même chez l'homme tombé. Les non-chrétiens peuvent donc poser des actions bonnes et honnêtes qui ennoblissent l'histoire. « L'Eglise reconnaît volontiers les réalités bonnes et grandes, même si elles existaient avant elle, même hors de son domaine » (p. 674). D'ailleurs l'Eglise

elle-même est un fait historique : son fondateur, Jésus-Christ, est une personnalité historique, dont la Résurrection est un des faits historiques les plus solidement prouvés de toute l'histoire ancienne; ses deux grands apôtres Pierre et Paul occupent dans l'histoire une place de premier plan; sa mission, bien que surnaturelle, doit se réaliser dans le déroulement du temps. « Toujours et partout, en s'adaptant sans cesse aux circonstances de lieu et de temps, elle veut modeler d'après la loi du Christ,... autant que possible tous les individus, atteignant aussi par là les fondements moraux de la vie en société » (p. 675). L'Eglise n'est pas seulement une idéologie, mais une société appelée à exister, à rayonner dans le déroulement historique des siècles. « Aussi, l'Eglise, en s'étendant dans le monde entier, a-t-elle subi au cours des siècles divers changements, mais, dans son essence, elle est toujours restée identique à elle-même » (p. 676). Elle est toujours restée à mi-chemin entre le naturalisme et le spiritualisme gnostique. Elle est aussi intervenue régulièrement dans le domaine de la vie publique, avant tout pour rappeler que toute autorité vient de Dieu, et que cette autorité ne peut donc jamais dégénérer en arbitraire tyrannique.

2°) *L'Eglise et l'Etat.*

Contrairement aux religions antérieures au christianisme, la religion chrétienne établit une distinction entre le domaine religieux et celui des activités profanes. L'Eglise et l'Etat sont donc deux sociétés parfaites, deux pouvoirs indépendants qui ne doivent ni s'ignorer ni se combattre. Leurs rapports réciproques furent clairement exposés dans les encycliques de Léon XIII, *Diuturnum illud* (1871), *Immortale Dei* (1885) et *Sapientiae christianae* (1890). Il est vrai, au cours du moyen âge, les théoriciens se faisaient une idée quelque peu différente des relations unissant ces deux pouvoirs. Le pape cite à ce propos deux textes de Boniface VIII comparant le pouvoir temporel à la lune qui reçoit toute sa lumière du soleil, c'est-à-dire du pouvoir spirituel. Et il conclut en montrant que cette conception médiévale était conditionnée par l'époque. Il montre ensuite que l'Eglise sait se montrer tolérante : qu'en principe elle ne méprise pas les convictions personnelles de ceux qui ne pensent pas comme elle. L'idéal c'est « l'unité du peuple dans la vraie religion et l'unanimité d'action entre elle et l'Etat » (p. 679). Mais actuellement l'histoire semble bien évoluer vers un état de fait où à l'intérieur d'un même Etat plusieurs confessions religieuses sont appelées à coexister. L'Eglise considère les concordats comme d'excellents moyens de définir juridiquement les rapports réciproques des deux pouvoirs en matière mixte. Elle cherche en eux « la sécurité juridique et l'indépendance nécessaire à sa mission » (p. 679).

3°) *L'Eglise et la culture.*

Un fait évident : l'influence puissante que l'Eglise a exercée au cours des deux mille ans de son existence sur le développement de la civilisation. Cependant l'Eglise catholique ne s'identifie avec aucune culture. Elle n'a pas lié jadis son sort avec celui de l'Empire romain après que celui-ci fût devenu chrétien. « La culture du moyen âge elle-même, on ne peut pas la caractériser comme la culture catholique; elle aussi, bien qu'étroitement liée à l'Eglise, a puisé ses éléments à des sources différentes » (p. 680). Avec le monde occidental non plus l'Eglise ne se considère pas comme liée. L'Occident a introduit dans le monde la science et la technique modernes qui ont amené une révolution considérable dans l'histoire et dans les conditions d'existence même de l'être humain. Elles risquent aussi de provoquer l'aliénation spirituelle de larges couches de l'humanité. C'est pourquoi il faut de toute urgence mettre en œuvre « de puissantes forces religieuses et morales d'unification et en faire le bien commun de

l'hnmanité » (p. 681). L'Eglise a conscience de posséder ces forces et de constituer par conséquent un contrepoids et un facteur d'équilibre devant la désagrégation menaçante. Le pape rappelle, pour finir, que, depuis 75 ans, les Archives du Vatican sont ouvertes aux chercheurs et que rien ne vaut leur témoignage pour déterminer authentiquement quelle fut la place occupée par l'Eglise dans l'histoire de l'humanité. « Un seul document peut induire en erreur », mais toute une collection d'archives aussi riches que celles du Vatican « sont un témoin digne de confiance de la conscience de l'Eglise catholique » (p. 682). Rappelant la nécessité pour toute histoire d'être impartiale, le Souverain Pontife exprime le vœu que les historiens « contribuent à faire du passé historique un enseignement pour le présent et pour l'avenir » (col. 1228).

R. Mols, S. J.

S. CONGREGATION DES RITES

Doutes sur l'interprétation du décret de la Sacrée Congrégation des Rites du 23 mars 1955 sur la simplification des rubriques. — (*A.A.S.*, XXXXVII, 1955, p. 418-419).

A la suite de la publication du décret général « sur la simplification des rubriques » du 23 mars 1955 [1], les doutes suivants furent soumis pour solution à la Sacrée Congrégation des Rites, à savoir :

1. Du 2 au 5 janvier et du 7 au 12 du même mois, peut-on célébrer au chœur la messe pour les défunts?

R.) Non.

2. Les jours de l'octave supprimée de l'Epiphanie, dans l'office férial, doit-on dire comme antiennes à *Benedictus* et à *Magnificat* celles qui sont marquées pour chacun des jours dans l'octave?

R.) Oui.

3. D'après le titre II, 19, les dimanches jadis situés dans les octaves de l'Ascension, de la Fête-Dieu et du Sacré-Cœur, l'office se dit « tel qu'il est maintenant ». On demande : a) quelle est la couleur des ornements? b) quelle préface faut-il dire?

R.) Le dimanche dans l'octave supprimée de l'Ascension, la couleur des ornements sera le blanc et la préface, celle de l'Ascension; les dimanches dans les octaves supprimées de la Fête-Dieu et du Sacré-Cœur, la couleur des ornements sera le vert et la préface, celle de la Trinité.

4. Le nombre des commémoraisons dont parle le Titre III. 4, a, b, c, doit-il se comprendre de telle sorte que les commémoraisons admises le soient toujours « outre et après » les commémoraisons à ne jamais omettre?

R.) Non, conformément au n. 3, titre III, prescrivant de ne pas dépasser le nombre de trois oraisons.

5. Conformément au titre III, 5, les fêtes commémorées jouissent-elles encore dans l'office d'une 9e leçon historique ou évangélique?

R.) Non.

---

1. Cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 513-524.

6. La fête de tout titre ou mystère du Seigneur tombant un dimanche acquiert-elle des premières Vêpres?

R.) Oui, parce qu'elle tient lieu du dimanche.

7. Au sujet de l'office de la Sainte Vierge le samedi, on demande s'il est réduit à une commémoraison?

R.) Non.

8. Quelle antienne faut-il dire dans les vêpres du vendredi au temps pascal, lorsque l'office du lendemain est de la Sainte Vierge ou d'une fête sans premières vêpres?

R.) On dira l'antienne des secondes vêpres du dimanche précédent.

9. Pour les messes votives solennelles on demande si restent en vigueur les rubriques prescrivant d'en faire mémoire sous une seule conclusion avec l'oraison du jour, lorsque leur célébration est empêchée?

R.) Oui, si cette oraison est prescrite sous forme de précepte; non, si elle est permise au choix. Lors des prières des XL Heures, ou à l'occasion des expositions qui se font parfois durant l'année, l'oraison du Saint-Sacrement doit toujours se dire à toutes les messes qui se célèbrent au seul autel de l'exposition.

10. Conformément au titre V, 4, les oraisons simplement prescrites par l'Ordinaire s'omettent-elles lorsque les oraisons à dire ont atteint le nombre trois?

R.) Les oraisons simplement prescrites par l'Ordinaire s'omettent lorsque les oraisons, y compris ces collectes, ont atteint le nombre trois.

Ainsi fut répondu, déclaré et ordonné d'observer, le 2 juin 1955.

C. Card. Cicognani, *préfet.*
✠ Carinci, *arch. de Séleucie, secrétaire.*

Bibliographie

THEOLOGIE POSITIVE

C. Hanson, D.D. — *Origen's Doctrine of Tradition.* Londres, S.P.C.K., 1954, 22 × 14 cm., xii-214 p. Prix : 25 sh.

Cette étude, préliminaire à une œuvre plus vaste sur la théologie biblique d'Origène que laisse entrevoir l'auteur, s'attache à élucider la notion de Tradition, non seulement chez le grand penseur alexandrin, mais aussi chez son maître Clément, le rapport de celle-ci à l'Ecriture et à la règle de foi (prédication ecclésiastique et credo) et souligne par là l'évolution qui se dessine entre les deux écrivains ecclésiastiques vers une précellence de plus en plus marquée de la Bible sur la Tradition orale : tandis que Clément d'Alexandrie accepte encore une tradition secrète, distincte de l'Ecriture, et qu'il identifie à la règle de foi ecclésiastique, Origène fait de cette tradition secrète un développement autonome de l'Ecriture, interprétée par l'Eglise.

Origène semble également plus réservé que son maître sur l'importance de la philosophie grecque en regard du salut et prend une position plus nette à propos du Canon des Ecritures.

Cette étude critique, dont les conclusions, pour nuancées qu'elles soient, ne manqueront pas d'être objet de litige parmi les spécialistes voués au problème délicat de la chronologie et de l'interprétation des œuvres d'Origène, complète sur certains points les travaux antérieurs d'un Lebreton, d'un Daniélou et de U. von Balthasar et constitue un apport intéressant dans le débat engagé de nos jours par Cullmann sur la valeur et la nature de la Tradition dans la pensée chrétienne des trois premiers siècles. G. Dejaifve, S. J.

H.-M. Diepen, O.S.B. — *Les trois chapitres au concile de Chalcédoine.* Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne. Oosterhout, Edit. de Saint-Michel, 1953, 30 × 19 cm., 128 p. Prix : 12 fl.

Dès avant la parution de sa thèse doctorale, dom Diepen s'était fait connaître comme un adversaire décidé de la christologie dont le P. Déodat de Basly, O.F.M., fut le protagoniste. Celle-ci, on le sait, affectionne particulièrement le terme d'*Assumptus Homo* pour désigner ce que le Verbe s'unit par l'Incarnation et parle volontiers du Christ comme d'un « Tout renfermant autre et autre Quelqu'un ». C'est d'ailleurs pour enlever à cette école ce qu'elle considère comme l'un de ses plus sûrs appuis dans la Tradition que l'auteur a entrepris cette étude : son but a été de montrer, contrairement aux affirmations de ses adversaires, la parfaite continuité entre les trois grands conciles christologiques d'Ephèse (431), de Chalcédoine (433) et de Constantinople II (553), 3e, 4e et 5e conciles oecuméniques : la doctrine qui s'y affirme en des formules de plus en plus précises — et l'influence du *Tome à Flavien* de saint Léon fut en cela décisive et providentielle — est et reste celle que saint Cyrille d'Alexandrie fit triompher à Ephèse. Loin que ce saint Docteur ait dû se rétracter, fut-ce dans le symbole d'union de 433, souvent présenté comme un compromis ou même une victoire de ses adversaires, c'est son enseignement qui est pris comme norme de la foi au concile de Chalcédoine tout autant qu'à celui de Constantinople. Cette thèse, défendue avec beaucoup d'érudition et exposée avec grande clarté, s'attaque à plus d'une position reçue. Aussi doit-on s'attendre, malgré le progrès qu'elle fait faire à notre connaissance de cette période difficile, à ce qu'elle provoque plus d'une réaction. Certaines viendront sans doute d'adversaires heurtés par le ton polémique parfois un peu vif que l'auteur ne craint pas de donner à quelques remarques : souhaitons que, dépassant résolument les questions de

personnes, les discussions s'épanouissent en toute sérénité dans le domaine des faits et des idées et apportent de plus en plus de clarté sur le rôle de la doctrine cyrillienne à Chalcédoine (point que cette thèse met bien en lumière) et les positions de l'école d'Antioche (envers qui elle se montre peut-être quelque peu sévère). L'impression, due à la maison Enschédé en Zonen, est un vrai régal pour les yeux. L. Renwart, S. J.

J. Betz. — *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter.* Band I/1. *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik.* Fribourg-en-Br., Herder, 1955, 23 × 15 cm., XXVIII-352 p.

Le but de cet ouvrage est de dégager l'essentiel de la doctrine eucharistique dans les écrits patristiques antérieurs au concile d'Ephèse. Selon la conclusion de l'auteur, la célébration de l'eucharistie était conçue à cette époque comme représentation actuelle de l'œuvre salvifique. Cette présence actuelle réunissait indissolublement l'acte rédempteur accompli par le Christ et la présence réelle de son corps et de son sang, si bien que les deux aspects habituellement distingués dans nos traités, sacrifice et présence réelle, étaient intimement joints dans la pensée du christianisme primitif. Il faut ajouter que, dans la considération de l'œuvre salvifique représentée, le mystère de l'Incarnation occupait une place fort importante, et que l'eucharistie était envisagée comme renouvellement de ce mystère. Quant à l'espèce de « représentation » admise par les Pères, l'auteur la qualifie de relative et symbolique; il reproche à Casel d'avoir prétendu que, d'après les témoignages patristiques, le rite symbolique donnait immédiatement la réalité absolue de l'acte salvifique : tenir cette position, c'est réduire la liturgie à une théophanie et dévaloriser le symbole, contrairement à la pensée des Pères. D'autre part, l'auteur critique Söhngen d'avoir ramené la « représentation » à une simple application de l'œuvre rédemptrice. Il y a véritable présence actuelle, causée et manifestée par le rite symbolique. On le voit, cette étude patristique, d'ailleurs menée avec diligence et perspicacité, touche dans ses conclusions à des questions controversées de la théologie moderne et indique la voie d'une meilleure compréhension de la nature du sacrifice et du sens total de l'eucharistie. J. Galot, S. J.

J. Grotz. — *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche.* Fribourg-en-Br., Herder, 1955, 23 × 16 cm., XXII-490 p.

L'ouvrage s'attaque à un problème redoutable, qui est encore enveloppé dans bien des obscurités et qui a donné lieu à de récentes controverses : l'administration de la pénitence dans les premiers siècles. A lire le titre, on pourrait croire que l'étude part de l'époque apostolique; en réalité, l'auteur ne commence son investigation que par le Pasteur d'Hermas. Il part donc de la période où la procédure pénitentielle s'organise de manière plus régulière. Outre le témoignage d'Hermas, il analyse ceux de Clément d'Alexandrie et de Tertullien, mais surtout ceux de S. Cyprien et d'Origène. Son objectif plus précis est de déterminer le rapport de la pénitence privée, dont le P. Galtier a démontré l'existence dès les premiers siècles, avec la pénitence publique. C'est déjà dire que l'auteur s'écarte résolument des vues proposées par Poschmann. Sans pouvoir entrer dans le détail de ses analyses, signalons l'importance qui est attribuée à la distinction entre l'excommunication totale et l'excommunication partielle chez Tertullien, distinction nécessaire pour une compréhension exacte de la pénitence publique. Notons surtout la conclusion générale : la pénitence était nécessaire pour tous les péchés graves qui causaient la mort de l'âme et dont l'extension, telle qu'elle est relatée par Origène, répondait à celle des péchés actuellement considérés comme mortels. La plupart du temps cette pénitence était assumée volontairement. Mais l'Eglise pouvait aussi urger l'accomplissement de cette obligation, et elle le fit le plus souvent par la triple correction. Cependant, dans les péchés scandaleux, une intervention ecclésiastique plus

draconienne était prévue. Les pécheurs qui, par un jugement de l'autorité, avec ou sans excommunication, avaient reçu une pénitence, devaient se ranger dans une catégorie à part lors des réunions liturgiques, jusqu'à ce que par une imposition des mains ils soient libérés de leurs fautes et reçoivent la paix divine. Ces vues ont l'avantage d'expliquer par un processus unique le développement de la pénitence privée et de la pénitence publique. Quoi qu'il en soit des discussions de détail, il semble qu'on ne puisse refuser à l'auteur une remarquable pénétration dans la signification des témoignages analysés. J. Galot, S. J.

G. Fittkau. — *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus.* Coll. Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, 9. Bonn, Hanstein, 1953, 25 × 18 cm., 231 p. Prix : 19,80 marks.

La théologie des mystères, dans la forme que lui a donnée Dom Casel, loin de se présenter comme une théorie théologique, un « theologoumenon », prétend être la pure expression de l'ancienne tradition chrétienne. D'où le grand intérêt de toutes les enquêtes portant sur le concept patristique de « Mysterium ». Celle que voici se recommande à tous égards, par sa méthode, par sa clarté et par la fermeté de ses résultats. Nous devrons nous borner à indiquer quelques-uns de ceux-ci. La pensée de saint Jean Chrysostome ne témoigne nulle part en faveur de la théorie casélienne : jamais, le « mystère » ne désigne la re-présentation de l'événement du salut sous le voile de l'action rituelle. Chrysostome ne connaît qu'une présence sous les symboles, celle de la grâce du Saint-Esprit, rattachée d'ailleurs à la Croix. Est-ce à dire que la conception chrysostomienne du mystère rejoigne celle que le P. Prümm prêtait à toute la tradition chrétienne, celle d'un simple *Lehr-mysterium*, d'une vérité cachée primitivement en Dieu et révélée aux hommes par la Parole? Il s'en faut bien. Le mystère, ou mieux encore les mystères sacramentels désignent, dans la pensée de Chrysostome, les actes sauveurs du Christ; et l'on pourrait même citer Chrysostome à l'appui de la thèse de Dom Casel, dans la mesure où celle-ci se bornerait à refuser une conception close des sacrements, comme si ceux-ci constituaient des moyens de grâce fermés sur eux-mêmes, comme s'il était permis de les saisir hors de leur relation actuelle au Christ et à sa Rédemption. Mais si Chrysostome contemple dans les sacrements les actes sauveurs du Christ, ce n'est pas toutefois qu'il re-actualise ces actes objectivement, indépendamment du sujet qui reçoit le sacrement; ils sont présents dans les sacrements, en tant qu'ils y sont réalisés pour nous et par nous, intérieurement (c'est la conception de Söhngen, dont l'auteur affirme p. 220 qu'il la voit clairement indiquée par saint Jean Chrysostome).

Mais l'auteur ne s'est pas borné à étudier la pensée de saint Jean Chrysostome du point de vue de la problématique casélienne; il a bien montré que, dans la pensée de Chrysostome, l'application objective des fruits du salut dans les sacrements n'empêche pas qu'il y ait, en eux et par eux, rencontre personnelle de Dieu avec l'homme, rencontre interpellante et impérative, appel de sainteté adressé au sujet moral. Et par là, il a fait justice d'une accusation de Harnack, qui voulait voir dans la théologie sacramentaire de l'évêque de Constantinople l'expression d'une grossière conception magique (p. 119).

L. Malevez, S. J.

T. J. Van Bavel, O.E.S.A. — *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin.* Coll. Paradosis, X. Fribourg, Editions Universitaires, Paris, Librairie Saint-Paul, 1954, 24 × 16 cm., XVI-189 p. Prix : 1.000 francs fr.

L'auteur a le mérite d'avoir exploré un domaine qui est encore mal connu, car si la christologie des Pères grecs a fait récemment l'objet de plusieurs études, la christologie des Pères latins, notamment de saint Augustin, est plutôt demeurée dans l'ombre. En ce qui regarde l'union hypostatique, il est intéressant de noter que l'expression « una persona », employée par Tertullien mais

tombée ensuite dans l'oubli, fut réintroduite par l'évêque d'Hippone et reçue ainsi dans la tradition. Dans l'examen systématique des divers problèmes christologiques, l'ouvrage montre comment saint Augustin a cherché à déterminer ce qui dans le Christ s'appliquait à la divinité, à la nature humaine individuelle ou au Corps Mystique. La conception augustinienne de la nature humaine du Christ est intermédiaire entre celle de saint Hilaire et celle de saint Ambroise. Comme saint Hilaire, saint Augustin élève la nature humaine bien au-dessus de la condition des autres hommes, mais il se garde des exagérations de l'évêque de Poitiers et admet un certain réalisme; ce réalisme n'est pas aussi poussé que celui de saint Ambroise, qui n'hésitait pas à attribuer les imperfections à la nature humaine du Christ : le doute, l'ignorance, l'abandon sur la croix. L'évêque d'Hippone a tendance à reporter ces imperfections sur les hommes représentés par le Christ, sur le Corps Mystique. Le P. Van Bavel conclut de l'étude de certains textes que saint Augustin tenait l'omniscience du Christ-Homme, ainsi que la vision béatifique sur terre, tout en ne niant pas qu'il y ait eu véritable progrès en sagesse. On remarquera cependant qu'il ne peut invoquer en faveur de cette opinion que l'un ou l'autre texte isolé, et pas fort explicite, alors que d'autres textes semblent présenter une orientation différente. C'est que saint Augustin n'avait pas systématisé sa pensée et que sur certains points on ne peut trouver chez lui de doctrine bien nette, ni de réponse décisive à nos problèmes modernes. C'est l'intérêt de cette thèse de nous permettre, malgré ces difficultés, de discerner les principes qui guident la pensée augustinienne, les solutions qu'elle adopte ou vers lesquelles elle incline, les hésitations et obscurités qu'elle ne parvient pas encore à éliminer et qui nous font mieux apercevoir l'acuité des questions et la profondeur du mystère. J. Galot, S. J.

H. Rondet, M. Le Landais, A. Lauras, C. Couturier. — *Etudes augustiniennes*. Coll. Théologie, 28. Paris, Aubier, 1953, 23 × 14 cm., 334 p. Prix : 885 frs.

Des trois études ici groupées, la première « Deux années de prédication de saint Augustin » se présente comme une introduction à la lecture des *Tractatus in Johannem* dont elle cherche à établir la date exacte de composition (414-416); elle précise ensuite l'histoire de ces années centrales, qui voient la fin du donatisme, l'affirmation de la lutte antipélagienne et l'exploration du mystère trinitaire. La troisième recueille les fruits d'une vaste enquête sur les mots *sacramentum* et *mysterium* dans l'œuvre augustinienne; trois sens majeurs sont distingués : le sacrement-rite, le sacrement-symbole et le sacrement-mystère; l'auteur s'excuse de n'avoir pu faire une étude exhaustive du sens rituel, mais les données ici accumulées, encore qu'insuffisantes, rendront service aux théologiens. La seconde étude, bien que technique elle aussi, atteindra un public plus large, philosophes et théologiens qui s'interrogent sur le sens de l'histoire : car elle a pour objet le thème augustinien des deux Cités dont elle s'efforce de retracer minutieusement le cheminement à partir du *De Vera Religione* (390) jusqu'à la conclusion de la *Cité de Dieu*. L'auteur avait occasion de nous remettre sous les yeux bien de belles pages trop oubliées, éparses dans divers sermons, et il n'y a pas manqué : on trouvera donc, ici, en une excellente traduction, le texte augustinien lui-même. Pour finir, il apparaît bien qu'Augustin a laissé dans une étrange ambiguïté le terme de cité terrestre, antithèse de la Cité de Dieu : déclarée bonne quelquefois, elle est plus souvent rapprochée par lui de la cité maudite; mais du moins jamais Augustin ne l'a-t-il purement et simplement identifiée avec celle-ci. L. Malevez, S. J.

Augustiniana. Sexto decimo exacto saeculo a die natali S. Aurelii Augustini 354-1954. Louvain, Institut Historique Augustinien, 1954, 25 × 16 cm., 328 p. Prix : 125 frs.

Ce volume reproduit les articles publiés dans le numéro spécial consacré par la revue *Augustiniana* au seizième centenaire de la naissance de S. Augustin. Voici le détail de ce remarquable ensemble de contributions : P. Courcelle,

Litiges sur la lecture des « libri platonicorum » par S. Augustin (1. Ces « platonici » sont et Plotin et Porphyre. 2. La conversion d'Augustin date d'après la lecture de ces livres, celle-ci toutefois faillit le détourner du christianisme) — A. Sizoo, Augustinus' bekeringsverhaal als narratio (Dans le récit qu'il donne dans les *Confessions* de sa conversion, comme dans les dialogues de Cassiciacum, Augustin reste fidèle aux lois données par les rhéteurs à ces deux genres littéraires si différents; ceci suffit à expliquer les différences d'accent dans les sentiments relevées par les critiques modernes) — M. Verheijen, O.E.S.A., La « Regula puellarum » et la « Regula S. Augustini » (Celle-ci fut à l'origine une règle pour les hommes; son adaptation aux femmes et sa combinaison avec la lettre CCXI fut réalisée en Espagne au VI[e] siècle) — Th. Huijbers, O.S.C., Zelfkennis en Godskennis in de geest volgens S. Augustinus' « De Trinitate » (résumé en latin) (S. Augustin, même dans cette œuvre de sa maturité, reste fidèle à une théorie néoplatonicienne de la connaissance) — R. Arbesmann, O.E.S.A., The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine (le retentissement dans l'œuvre d'Augustin du sac de Rome en 410 et l'importance des perspectives d'ensemble que développera le *De civitate Dei*) — E. Hendrikx, O.E.S.A., Astrologie, waarzeggerij en parapsychologie bij Augustinus (Astrologie, divination et parapsychologie chez Augustin) — E. Braem, O.E.S.A., Christus als model en genadebron van onze predestinatie volgens S. Augustinus (Le Christ est modèle et source de notre prédestination, qui est participation à l'unique grâce déversée par l'union hypostatique dans le Christ-Chef) — I. M. Dietz, O.E.S.A., Ist die Hl. Jungfrau nach Augustinus « Immaculata ab initio »? (Etude des textes de S. Augustin sur cette question, et spécialement du célèbre : «volo nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi quaestionem de sancta virgine Maria, propter honorem Domini ») — D. Trapp, O.E.S.A., Hiltalinger's Augustinian Quotations (Un aspect peu connu de l'effort des théologiens du XIV[e] siècle vers une prise de conscience de la dimension historique) — J. Mizzi, The Latin Text of Matt. V-VII in St. Augustine's « De sermone Domini in monte » (Etude critique : le texte utilisé par S. Augustin représente la version africaine à un stade déjà assez avancé de son évolution; il a probablement subi une double révision) — G. Verbeke, Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez S. Augustin (« Noverim me, noverim Te » : la connaissance de soi est la voie qui mène à la connaissance de Dieu; ceci est un emprunt fait par S. Augustin au néoplatonisme) — T. van Bavel, O.E.S.A. et F. van der Zande, O.E.S.A., Répertoire bibliographique de S. Augustin (4[e] Bulletin annuel, portant principalement sur les ouvrages parus en 1953 et 1954). Nous souhaitons une large diffusion à cet ouvrage dans les milieux théologiques et scientifiques; puisse-t-il faire connaître davantage encore la revue qui se consacre avec un succès croissant à l'étude historique et théologique de S. Augustin et de l'Ordre des Augustins. L. Renwart, S. J.

Fr. Stegmüller. — *Analecta Upsaliensia Theologiam Medii Aevi Illustrantia.* Tomus I. *Opera Systematica.* Coll. Uppsala Universitets Årsskrift 1953 : 7. Uppsala, Lundequistska, 1953, 24 × 16 cm., VI-451 p. Prix : 30 kr.

L'origine et le but de ce passionnant volume de textes inédits sont indiqués par l'auteur dans sa préface. Après la publication du Répertoire des Commentaires sur les Sentences, M. St. fut invité à étudier les manuscrits de Stockholm et d'Uppsala. De ses contacts avec les personnalités suédoises sortit le projet d'une édition des principaux textes du moyen âge, comparable à la publication des *Analecta Reginensia* que fit dom Wilmart voici vingt ans. C'est le premier volume de la série qui nous est offert maintenant; il contient les textes de théologie systématique. Un second volume sera consacré aux commentaires bibliques et un troisième aux homélies.

La pièce la plus précieuse du présent recueil est, sans contredit, le passage autographe de saint Albert le Grand (II Sent., dist. 3, a. 6 - dist. 4, a. 1). Ce texte permet d'établir que les trois mss du commentaire *In II Sent.*, conservés à Berlin, Cracovie et Siguënza, remontent à une transcription unique, faite directement sur l'autographe par un copiste intelligent et sûr. Ce texte, édité

avec soin, rendra les plus grands services à l'édition critique de S. Albert le Grand, entreprise à Cologne.

Les extraits publiés étant disposés par ordre chronologique, ce sont les plus anciens qui attirent aussi davantage l'attention. On trouve tout d'abord (ch. I) : des notes très courtes sur le second et troisième livre des Sentences. Elles auraient été écrites à Paris avant 1230. Peut-être aurions-nous là un témoin d'un des premiers essais d'introduction du Lombard dans l'enseignement. — Les trois textes suivants nous mettent dans le sillage de Hugues de Saint-Cher. Ce sont : (ch. II) un quatrième Livre d'un de ses disciples en dépendance étroite de son modèle, écrivant sans doute vers 1235; ce texte est identique à *Troyes 1120,* f.501 et l'on nous en donne les trois premières distinctions; (ch. III) un commentaire de Hugues lui-même, dont est reproduit le Prologue, l'Introitus, la première distinction des Livres un et quatre; (ch. IV) une glose qui serait, dans sa teneur essentielle, la reportation du cours donné par Hugues en 1229-1230, ainsi que le montre la comparaison de ce texte avec le précédent. — La publication (ch. VI) du Prologue et de la première distinction d'un commentaire au quatrième Livre déjà signalé par le P. Doucet, dans ses Prolégomènes à la *Summa Fratris Alexandri,* comme un Abrégé des Sentences de saint Bonaventure, ramène l'attention sur un problème délicat d'attribution. M. St. pense qu'il ne s'agit pas d'un simple abrégé, mais d'un commentaire autonome. Il faudrait donc lui trouver un auteur, qui pourrait bien être Guibert de Tournai. Signalons, à toutes fins utiles, que ce texte offre des points de contact avec le commentaire parisien de Richard de Cornouailles (*Vat. lat. 12993)* : non seulement le verset scripturaire du Principium est le même, mais encore la réponse à la qu. II, 2 (cfr p. 258) se trouve presque identique chez les deux auteurs. — A la suite de ce quatrième Livre, le même manuscrit contient un *Principium* anonyme de la fin du XIII[e] siècle que M. St. publie intégralement (ch. VII). — Pour rester dans la littérature des Sentences, plaçons ici (ch. IX) le commentaire sur le quatrième Livre de Henri Gottfrid de Koburg (1424), contenu dans l'unique manuscrit de la cathédrale d'Uppsala, commentaire déjà connu (cfr *Répertoire,* 323) qui vise plus à la formation pastorale qu'à l'entraînement en vue de la dispute. On en donne seulement l'index des questions. — Deux textes non sententiaires restent à signaler : (ch. VIII) le « Tractatus de obiectionibus Graecorum contra processionem Spiritus Sancti a Filio », reproduit in extenso, et qui est attribué à Guillaume Bernard de Gaillac, O.P., avec de nombreux arguments à l'appui; enfin (ch. X) les « Regulae sacrae Theologiae » de Eric Olai, qui offrent cette particularité qu'elles représentent les premières leçons de théologie données à l'université d'Uppsala en 1477. Elles comportent 16 principes se référant à la valeur et l'interprétation de l'Ecriture. Les index nécessaires, copieux et précieux, achèvent ce volume de textes magistralement présentés.

C. Dumont, S. J.

H. Baril, O.F.M. — *La doctrine de saint Bonaventure sur l'institution des sacrements.* Montréal, Edit. Franciscaines, 1954, 26 × 17 cm., XII-84 p. Prix : 1,25 $.

La doctrine de S. Bonaventure sur l'institution des sacrements par le Christ pose un double problème au théologien : cette théorie de l'institution « médiate », selon le nom que lui décernèrent les théologiens anciens, est-elle encore soutenable après le Concile de Trente? et d'autre part la doctrine du Docteur Séraphique a-t-elle évolué, et dans quelle mesure, du *IV[e] Livre des Sentences* au *Breviloquium*? C'est à l'examen de ces deux questions que le R. P. Baril a consacré sa thèse de doctorat. Celle-ci s'attache tout d'abord — et c'est d'excellente méthode — à préciser le sens que S. Bonaventure donne dans chacun des ouvrages en cause aux termes d'institution, d'insinuation, de promulgation. Il examine ensuite ce que le saint Docteur accorde au Christ, au Saint-Esprit, aux Apôtres et à leurs successeurs dans l'institution des sacrements. Il compare enfin ces affirmations avec celles de la théologie actuelle. Cette minutieuse enquête l'amène aux conclusions suivantes : entre les *Sentences* et le *Breviloquium,* il n'y a pas de divergence de doctrine, mais seulement de vocabulaire. Dans les deux ouvrages, le saint divise les sacrements en trois groupes identiques et

pour les mêmes motifs : trois sacrements qui doivent leur origine et leur promulgation expresse au Christ (baptême, Eucharistie et ordre) ; deux sacrements qui lui doivent confirmation et achèvement (mariage et pénitence) ; deux autres enfin pour lesquels il n'a manifesté sa volonté que par une insinuation qui devint claire pour les Apôtres et leurs successeurs sous l'action efficace du Saint-Esprit (confirmation et extrême-onction). Mais dans les *Sentences*, S. Bonaventure exige pour l'institution que l'on soit à l'origine de la réalité instituée et que l'on manifeste de façon expresse sa volonté ; si le premier élément fait défaut, il parlera seulement d'approbation et d'achèvement ; si le second vient à manquer, il n'y aura qu'insinuation. Dans cette terminologie (abandonnée aujourd'hui non sans bons motifs), dire que le Christ n'a institué que trois sacrements, en a parachevé deux et insinué deux autres qui ont été institués par le Saint-Esprit ou les Apôtres, n'est pas s'écarter quant à la doctrine de ce qui peut encore s'enseigner de nos jours. Dans le *Breviloquium*, la terminologie se rapproche plus de celle des théologiens modernes. Le Christ a institué lui-même tous et chacun des sacrements, mais de diverses façons : trois sont institués *plene* par Notre-Seigneur, celui-ci étant à la fois à leur origine et s'étant clairement exprimé à leur sujet, deux le sont par approbation et achèvement, deux enfin sont institués par insinuation. Saint Bonaventure est donc à ranger parmi les défenseurs de l'institution immédiate, selon la terminologie actuellement la plus courante (*in specie* pour la matière, *in genere* au moins, pour la forme). A ces distinctions il ajoute d'ailleurs — et la théologie a commencé à redécouvrir l'utilité de cette distinction — que l'institution peut être explicite ou se faire par manière d'insinuation. Ce travail consciencieux apportera sa part de lumière dans un problème intéressant, souvent obscurci par les différences de vocabulaire des auteurs tant anciens que modernes. L. Renwart, S. J.

Cl. Stroick, O.M.I. — *Heinrich von Friemar. Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik.* Coll. Freiburger Theologische Studien, Heft 68. Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 23 × 15 cm., xvi-286 p. Prix : 15 marks.

Bien qu'il soit demeuré un maître de second rang, Henri de F. méritait cette solide et consciencieuse étude où sont remis en pleine lumière les divers aspects de sa personnalité. Les détails biographiques étaient déjà connus. Le mérite de l'auteur a consisté surtout à contrôler avec soin toutes les données acquises, de manière à distinguer clairement Henri de F. de ses trois homonymes et contemporains qui ne sont pas sans compliquer parfois la situation. Cela lui permet de donner sans hésiter son vrai nom à celui que Mgr Glorieux, dans son répertoire, appelait encore prudemment Henri d'Allemagne. Une grande part des œuvres de Henri se compose de traités ascétiques. Parmi les ouvrages proprement spéculatifs, il ne faut guère accorder d'attention aux quelques notes sur les Sentences qu'il nous a laissées. Quant au commentaire sur le 4e livre qu'on lui attribue, il est inauthentique (contre Stegmüller). Restent comme pièces importantes un commentaire sur l'Ethique et un Quodlibet de vingt questions disputées probablement en 1305-1306. C'est à partir de ces deux œuvres maîtresses que l'auteur fait alors systématiquement le relevé des thèses principales de son héros, concernant la morale, la psychologie, la métaphysique et la théologie (rapport foi-science, Trinité, grâce, résurrection). Sur tous les points de sa doctrine, Henri de F. est résolument thomiste, beaucoup plus fidèlement que Gilles de Rome qui fut toujours indépendant et personnel. Cette position serait à rapprocher de celle de Jacques de Viterbe, qui fut peut-être le maître de Henri. On aurait ainsi, parmi les premiers Augustins de Paris, une ligne de pensée rattachée à S. Thomas ; ensuite seulement triomphera la tendance purement égidienne. De sorte que, finalement, c'est en fonction de l'étude de l'influence thomiste au début du XIVe siècle que l'ouvrage du P. Stroick s'avère le plus utile. Signalons enfin que la transcription de larges extraits du Quodlibet et de quelques textes de l'Ethique met à la disposition du lecteur un matériel d'étude très appréciable. C. Dumont, S. J.

W. Dettloff, O.F.M. — *Die Lehre von der Acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre.* Coll. Franziskanische Forschungen, Heft 10. Werl-Westf., Coelde-Verlag, 1954, 23 × 16 cm., XVIII-233 p. Prix : 14 marks.

Le P. Dettloff présente dans ce volume la doctrine de l'*acceptatio divina*, si fondamentale chez Duns Scot, telle que celui-ci l'a développée en particulier dans son processus de la justification. A cette fin, il analyse successivement, et selon l'ordre chronologique des œuvres, les principaux passages du Docteur subtil qui livrent sa pensée sur le sujet : la *Lectura prima* d'Oxford (I, d. 17, q. 1) ; la *Reportata parisiensis* (I, d. 17, q. 1-2) ; le *Quodlibet*, q. 17 ; l'*Ordinatio* (I, d. 17, q. 1-3) ; et enfin, quelques textes subsidiaires. La *Lectura prima*, encore inédite, est citée d'après le cod. lat. 1449 de la Bibl. Nat. de Vienne, contrôlé par le Vatic. Pal. Vatic. 993 et la *Reportata parisiensis* (qui n'existe plus qu'en copies d'élèves plus ou moins approchantes et éditées seulement en partie), d'après le cod. lat. 1453 de la Bibl. Nat. de Vienne qui fut contrôlé par le Maître lui-même. Les autres textes ont été cités d'après l'édition Vivès, qui peut suffire, quitte à la corriger de-ci de-là par les manuscrits. En quoi consiste donc cette doctrine de l'*acceptatio divina* appliquée à la justification ? L'homme pose librement par sa volonté un acte informé en même temps par l'*habitus* de charité ; cet acte de charité, issu de cette double causalité convergente, est à la fois libre et méritoire de la justification. Mais qu'on y prenne garde : il n'est pas méritoire de la justification par lui-même, nécessairement, comme si le mérite découlait *natura rei* de l'acte libre de charité. Entre l'acte et le mérite entraînant la justification, il n'y a pas, en effet, parité. Il faut donc une intervention de Dieu, qui daigne « accepter » pour méritoire de la justification cet acte de charité. Certes il y a bien, dans l'acte de charité ainsi posé librement par l'homme, une certaine connaturalité, due à la charité, qui inclinera Dieu, qui est toute charité, à répondre à la charité par une plus grande charité, et, par conséquent, à « accepter » son acte comme méritoire, mais encore une fois, il n'y a cependant là aucune force nécessitante. L'*acceptatio divina*, prérequise et d'une façon indispensable, pour le mérite, est un effet de la libre volonté de Dieu, et qui n'existe que *secundum potentiam Dei ordinatam*, car Dieu aurait pu, ou pourrait encore, s'il le veut, en décider autrement. Le P. Dettloff, qui a visiblement à cœur de défendre le maître de l'Ecole franciscaine contre les objections que peut susciter sa théorie s'attache aussi à montrer combien cette conception se tient très conséquemment dans la ligne générale de la théologie scotiste ou même franciscaine, plus humaine et plus affective qu'une pure construction de concepts ou de choses, plus une conception de vie qu'une science et dont le développement s'applique surtout à scruter le côté personnel de nos relations avec Dieu, plus encore peut-être même du point de vue de Dieu que de l'homme. Cette théorie de l'*acceptatio divina*, qu'on retrouve encore en particulier en sotériologie scotiste, où la distinction du divin et de l'humain dans le Sauveur est si accentuée, s'harmonise, en effet, si bien avec la conception d'ensemble que Scot se fait de Dieu, de ses attributs divins et son action sur les créatures raisonnables, qu'elle est surtout examinée au Livre premier de ses Commentaires sur les Sentences qui traite du *De Deo*. En vérité il s'agit là d'un axiome fondamental qui illustre et caractérise un système tout entier. Reste à voir dans quelle mesure il est fondé en raison et en théologie. Quelle que soit la position que prendra le théologien vis-à-vis de cette thèse scotiste et de la défense si chaleureuse qu'en fait le P. Dettloff il faut reconnaître, en tout cas, que ce dernier a conduit son exposé avec une méthode et une clarté d'expression peu ordinaires et dignes d'être soulignées. Ch. Martin, S. J.

B. Meller. — *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly.* Anhang : Aillys Traktak *de materia concilii generalis.* Coll. Freiburger Theologische Studien, Heft 67. Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 23 × 15 cm., XXXII-346 p. Prix : 18 marks.

Un médiéviste qui apporte quelques lumières nouvelles sur le XIV^e^ siècle sera toujours apprécié et chaleureusement remercié. On peut donc être très reconnaissant à l'auteur d'avoir choisi comme sujet d'étude le cardinal P. d'Ailly (1350-1420), et surtout d'avoir concentré son attention sur le problème capital de la connaissance philosophique et religieuse. P. d'Ailly maintient une sorte d'équilibre entre certains aspects de l'aristotélisme et les tendances nominalistes. Il admet par exemple l'intellect-agent et la connaissance par *species*; mais son épistémologie suit la mode des idées nouvelles : refus du principe de causalité, simple probabilité de la preuve de l'existence de Dieu. La doctrine de la foi s'élabore selon les principes de la grande scolastique. La question de la théologie comme science se résout par contre selon la problématique du XIV^e^ siècle : il ne peut y avoir de contradiction entre foi et raison; mais la théologie n'est pas vraiment scientifique, car on ne peut y aboutir à des conclusions fondées sur l'évidence. Ne soupçonnerait-on pas en conséquence un penchant irrésistible à admettre la théorie dite « de la double vérité »? Certains textes le feraient croire. Mais on doit les interpréter d'après l'ensemble de la pensée.

Il faut sans réserve louer l'auteur d'avoir fouillé avec soin tous les aspects de la doctrine de la connaissance, en apportant sur chaque question la réponse de P. d'Ailly. Mais il nous semble que, dans le jugement de synthèse, il faudrait plus de précision. P. d'Ailly apparaît trop comme le lieu de rencontre de deux tendances parallèles : le thomisme et le nominalisme. Cette manière de voir, si elle est propre à satisfaire les amateurs de classifications systématiques, réclame pourtant quelques nuances. C'est se représenter trop simplement les choses que d'imaginer, au lieu des mille détours de la pensée du XIV^e^ siècle, deux tendances exclusives : le nominalisme succédant, à un moment donné, au « courant dominant du thomisme » (p. 10). Des thèses, des principes d'argumentation, des formules employées par S. Thomas, sont devenues par la suite le bien commun de plusieurs écoles, parfois fort diverses, et l'on ne peut parler pour autant d'une « puissante influence de la philosophie thomiste » (ib.). Il faudrait donc rechercher avec soin les multiples sources directes d'influence dont la trace se retrouve chez P. d'Ailly. Or, l'auteur résume à trop larges traits les données historiques de chaque question. Pareille simplification enlève de leur poids à plusieurs des jugements formulés. Cependant des travaux déjà publiés auraient pu grandement aider à une analyse plus rigoureuse, par exemple ceux de Guelluy sur Ockham, de Kürzinger sur Alphonse Vargas, de Zumkeller sur Hugolin d'Orvieto. Signalons enfin le service rendu par l'auteur en publiant à la fin de son ouvrage le texte inédit « De materia concilii generalis ».

C. Dumont, S. J.

J. Alfaro, S. J. — *Lo natural y lo sobrenatural.* Estudio historico desde santo Tomas hasta Cayetano (1274-1534). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1952, 25 × 18 cm., 422 p.

Lorsque Cajétan dénie à l'homme tout désir naturel de voir Dieu et reconnaît en conséquence la possibilité d'un ordre de pure nature, jusqu'à quel point innove-t-il? Peut-on, comme on l'a fait, parler de rupture avec un courant de pensée jusque-là traditionnel? En d'autres termes, quelles furent les sources de la pensée de Cajétan, quelle fut son originalité en cette matière? Telle est la recherche historico-théologique à laquelle le P. Alfaro s'est livré et dont il nous communique les résultats dans ce livre, reproduction in extenso de sa thèse doctorale. La première partie de l'ouvrage précise les positions exactes de Cajétan dans la question du surnaturel et de ses rapports avec la nature. Elle débute par un chapitre d'introduction sur la pensée de Scot, l'adversaire que Cajétan a sans cesse devant les yeux. Ensuite l'auteur étudie avec grand soin et beaucoup de pénétration les affirmations de Cajétan lui-même. Sa conclusion est que, pour celui-ci, la vision béatifique est une perfection proprement divine, qui ne peut être due en aucune façon à aucune nature créée, mais constituera pour elle un don essentiellement gratuit. En conséquence, pour la créature intelligente, une autre fin, proportionnée à sa nature, aurait été possible, et l'aurait constitué dans l'ordre dit de la nature pure. Aussi n'existe-t-il en l'homme aucun appétit inné ni aucun désir naturel de la vision béatifique (ni même du sur-

naturel en général), car désir naturel et appétit inné, qui ne peuvent être vains, disent exigence ontologique du terme auquel ils tendent. La seconde partie du travail s'efforce de déterminer les sources et la part d'originalité de ces positions. En voici les conclusions. Si l'existence du désir naturel de voir Dieu était opinion commune dans toutes les écoles théologiques aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, on ne peut sans plus attribuer à Cajétan la paternité de la position nouvelle dont il est le plus illustre défenseur : elle avait déjà été adoptée deux siècles auparavant par Thomas Anglicus (dont l'influence sur lui est probable), puis par Gabriel Biel et surtout par Denys le Chartreux (qu'il n'a probablement pas connu). Par contre, on ne peut considérer comme une rupture avec le courant traditionnel l'autre position fondamentale de Cajétan, l'affirmation de la possibilité d'un ordre de nature pure : certes, les théologiens des XIV^e^ et XV^e^ siècles, n'ayant pas posé la question pour elle-même, n'y ont pas non plus donné de réponse explicite; mais lorsqu'ils ont rencontré les problèmes connexes, ils les ont toujours résolus au nom de principes qui impliquent la solution que formulera Cajétan (et il ne sera même pas le premier à l'avoir explicitée). Ici s'arrête la recherche que s'était proposée l'auteur. Il nous laisse — et tous lui en seront reconnaissants — mieux outillés pour étudier et la diffusion de la doctrine de la nature pure, rapidement devenue bien commun de la plupart des écoles théologiques, et surtout la célèbre antinomie qui a fait reculer Cajétan : une puissance obédientielle peut-elle être plus qu'une simple capacité réceptive sans inclure par le fait même l'exigence ontologique de son terme?

L. Renwart, S. J.

Joannis de Turrecremata, O.P. — *De corpore Christi mystico*, auctore J. F. R. Stockmann, S.C.J. Haarlem, H. Coeberg, 1951, 24 × 17 cm., 210 p.

L'ouvrage du P. Stockmann sur la notion de Corps mystique chez Juan de Torquemada, présentée comme thèse de doctorat à la Faculté de théologie de Fribourg (Suisse), aborde un sujet peu étudié jusqu'ici : malgré son importance dans le développement de l'ecclésiologie, on n'avait pas encore proposé de façon systématique la doctrine de ce théologien, intéressant à bien des égards puisqu'écrivant en plein XV^e^ siècle, au plus fort des controverses conciliaires, il constitue un des principaux chaînons entre la Scolastique médiévale à son déclin et le Concile de Trente.

Après avoir tracé une brève biographie de ce dominicain actif et entreprenant et souligné l'importance de son activité théologique, l'auteur aborde ensuite les principaux aspects de son ecclésiologie, en se basant surtout sur le discours prononcé devant les Pères du Concile de Bâle en 1435 et sur le premier livre de sa « Summa de Ecclesia » : il envisage tour à tour la cause matérielle de l'Eglise dans l'ordre de la grâce (c. 2) et dans l'ordre sacramentel (c. 3), la cause efficiente principale (c. 5), la cause formelle (c. 7), le principe immanent de l'unité qu'est l'Esprit Saint (c. 8). D'autres chapitres étudient la notion de Corps mystique (c. 4), le rôle capital du Christ et la doctrine du Corps mystique « in facto esse » (c. 9). Cet exposé par les causes, que l'on trouve dans le discours de Bâle, se présente avec une clarté et un ordre que l'on ne retrouve pas dans la *Summa*; peut-être l'A., en l'adoptant, a-t-il sacrifié çà et là aux exigences d'un ordre systématique certaines hésitations ou ambiguïtés qui se marquent dans la pensée et la terminologie de Torquemada, p. ex. à propos de l'excommunication (où l'A. ne tient pas compte des précisions du c. 8 de la *Summa*), de l'appartenance des pécheurs à l'Eglise (une des apories de Torquemada), de l'emploi des termes « Ecclesia » et « Corpus Ecclesiae » (ce dernier terme désigne chez Torquemada comme au M.A. la communauté des « saints », mais est parfois employé par lui dans le sens sociologique moderne). De même certaines systématisations de l'A. ne semblent pas heureuses : pourquoi appeler la foi « cause matérielle » de l'Eglise, quand Torquemada lui fait jouer le rôle de « forma prima »? (Mansi, XXX, 1013).

Ces quelques imperfections, inévitables en pareil ouvrage, n'enlèvent rien à la valeur de la thèse du P. Stockmann qui constitue une excellente introduction à l'ecclésiologie du dominicain espagnol.

G. Dejaifve, S. J.

J. L. Witte, S. J. — *Het Probleem individu-gemeenschap in Calvijns geloofsnorm.* T. I-II. Franeker, T. Wever, 1949, 23 × 16 cm., 384 et 412 p. Prix : 17,50 florins pour les deux volumes.

Le renouveau ecclésiologique qui se fait jour dans l'église réformée, surtout aux Pays-Bas, et certaines études récentes sur le concept d'église chez Calvin, émanant d'auteurs protestants, ont amené le P. Witte à étudier les relations entre l'élément individuel et communautaire dans la règle de foi élaborée par le Réformateur genevois.

Après avoir déterminé la nature de la foi d'après Calvin, esquissé les influences diverses qu'a subies sa pensée théologique (legs communautaire du moyen âge et tendances individualistes de la Renaissance et de la Réforme), l'A. étudie dans le ch. 3 l'aspect individualiste de cette règle de foi : le « testimonium Spiritus Sancti » interprétant l'Ecriture ; il en expose les preuves scripturaires selon Calvin, le contenu et les fondements : maîtrise de l'Esprit, élection personnelle et doctrine de la Souveraineté divine, excluant tout instrument et toute coopération humaine. Il aborde ensuite dans le ch. 4 l'élément communautaire : l'Eglise comme communauté avec le Christ, dont il analyse minutieusement la notion dans les ouvrages de Calvin, en expose synthétiquement la nature et la fonction pédagogique à l'égard de la foi. Enfin, dans un dernier chapitre, l'A. envisage l'essai de synthèse entre ces deux éléments tenté par le réformateur, les raisons de son échec et l'harmonie que réalise entre eux la doctrine catholique de l'Eglise, communauté ontologique et instrument du Christ.

Cette étude très fouillée de la pensée religieuse de Calvin sur un thème essentiel dépasse manifestement le cadre d'une monographie historique : elle vise à rejoindre le calvinisme dans son retranchement le plus secret et par une confrontation avec la pensée catholique, fondée et appuyée sur S. Thomas, lui révéler son insuffisance biblique et son incohérence interne. Il faut avouer que ce but apologétique n'a pas été sans nuire quelquefois à la clarté et à la sérénité de l'exposé de la pensée calvinienne, sans cesse mise en regard d'une position élaborée dans un climat bien différent d'elle. On n'en doit pas moins reconnaître que cette étude solide et bien charpentée, surtout en sa dernière partie, où s'opposent en deux diptyques les synthèses calviniste et catholique, constitue une excellente contribution au dialogue oecuménique entre les églises.

G. Dejaifve, S. J.

J. R. Geiselmann. — *Die Theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers.* Fribourg-en-Br., Herder, 1955, 23 × 15 cm., xx-438 p.

On s'étonnera peut-être d'entendre que la question de l'homme était au cœur de la recherche théologique de Moehler. C'est cependant ce qu'établit le présent ouvrage, en même temps qu'il reconstitue les différentes étapes parcourues par l'anthropologie moehlerienne. Elles s'échelonnent sur un court espace de quatorze années, à partir de « L'unité dans l'Eglise », jusqu'à la 5e édition de la Symbolique, et leur diversité est due aux influences multiples que le milieu intellectuel exerça successivement sur la pensée de Moehler : d'abord l'Aufklärung, puis le romantisme, la théologie idéaliste de Schleiermacher, la philosophie idéaliste de Schelling et de Hegel, enfin l'orthodoxie luthérienne renaissante : autant de facteurs extrinsèques qui agirent les uns après les autres sur la conception moehlerienne de l'homme. Il est bien notable que Moehler mit longtemps à surmonter une anthropologie de style assez baïaniste selon laquelle la surnature était mise franchement au service de la nature ; et ce n'est même pas avant la 5e édition de la Symbolique qu'il a nettement reconnu comme essentielle au dogme chrétien l'affirmation de la gratuité totale du surnaturel : fait qui s'explique par une certaine sympathie de Moehler pour le jansénisme, mais aussi par l'influence de certaines conceptions de son maître Drey sur le rapport de la révélation positive à la nature de l'esprit humain. Avec le progrès vers la gratuité du surnaturel, va de pair un progrès dans la conception de la liberté, de l'homme tombé, de l'homme racheté, de l'homme en communauté, jusqu'à un terme que Moehler a peut-être pressenti mais auquel une mort prématurée ne lui a pas permis de donner forme. Toute cette évolution, l'auteur l'a retracée

ici avec un soin si attentif et si éclairé qu'il a réussi à nous donner une des études les plus pénétrantes sur le grand théologien de Tubingue.

L. Malevez, S. J.

THEOLOGIE PROTESTANTE

G. Gloege. — *Offenbarung und Überlieferung.* Ein dogmatischer Entwurf. Coll. Theologische Forschung, 6. Hamburg-Volksdorf, H. Reich, 1954, 23 × 16 cm., 48 p. Prix : 3,60 marks.

En ce petit ouvrage, qui nous livre le contenu de trois conférences données à une réunion de théologiens évangéliques à Berlin en 1954, le Pr. Gloege aborde un problème délicat, fort discuté de nos jours dans les milieux protestants : les rapports entre Révélation et Tradition. Après avoir esquissé fort heureusement les positions catholique et luthérienne et montré leur incompatibilité foncière, l'A. les confronte avec la notion biblique, dans l'A.T. d'abord, où il souligne l'aspect actif et historique de la Révélation, conçue comme la Geste de Dieu dans l'histoire, dans le N.T. ensuite où cette Geste aboutit au Christ, dont la prédication se prolonge dans la Paradosis, transmise par l'Eglise. Cette brève enquête de théologie biblique lui permet de jauger les conceptions qui s'opposent sur le plan confessionnel : tout en reprochant à la position catholique d'être inspirée par de fausses catégories, il lui reconnaît le bénéfice d'une « thématique » plus large et plus compréhensive, tandis qu'il fait les reproches inverses à la position de Luther. Il faut donc dépasser Luther, prisonnier de la théologie de son temps et revaloriser la Tradition, avec ses deux coordonnées de fidélité à l'événement historique du Christ et d'ouverture à l'eschatologie finale.

On peut se réjouir de voir l'A., fidèle au témoignage de l'Ecriture, redécouvrir le rôle de la Tradition vivante comme actualisation de la Révélation et une certaine fonction normative de l'Eglise qui en est la gardienne. Sans doute, il n'abandonne pas, pour autant, le point de vue de la Réforme, puisque l'ultime critère qui juge de cette Tradition, reste le témoignage interne de l'Esprit dans le fidèle ; néanmoins, cette reconnaissance de la Paradosis sous sa forme existentielle et pneumatique comme porteuse de la Révélation du Dieu vivant montre le travail qui s'accomplit dans la théologie protestante sous la double impulsion du dialogue interconfessionnel et de la problématique pastorale.

G. Dejaifve, S. J.

E. Benz. — *Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus.* Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1953, 22 × 15 cm., 264 p., 7 ill. Prix : 16,80 marks.

Le problème d'un épiscopat de succession apostolique comme principe d'unité de l'église évangélique allemande est devenu une question d'actualité depuis la chute de l'Empire en 1918, la réaction contre l'instauration d'une Reichskirche sous le régime hitlérien et les conjonctures actuelles.

En confiant aux Princes le gouvernement des églises nationales, Luther s'était vu réduit à une solution de compromis dangereuse : l'histoire ultérieure montre à l'évidence ce qui en est résulté pour la liberté et la vitalité des confessions luthériennes. Il y eut toutefois des tentatives de retour à l'ancien ordre de choses : c'est à ces diverses tentatives que l'A. consacre cet ouvrage.

Les efforts de Jablonski au XVII^e^ siècle pour réaliser une union pan-protestante sur une base épiscopalienne, avec le concours de l'église anglicane, les essais utopistes d'un Zinzendorf et des Frères Moraves, les plans d'Alexandre I^er^ sur l'église évangélique en Russie, les tentatives de rétablissement de la dignité épiscopale sous François-Guillaume III et IV, le diocèse évangélique de Jérusalem y sont racontés dans leurs grandes lignes avec un souci d'information originale dont témoignent les sources reproduites en annexe.

Cette monographie n'est aux yeux de l'A. qu'une enquête destinée à éclairer la situation actuelle : souhaitons avec lui qu'à la lumière des événements passés, les églises luthérienne et réformée prennent mieux conscience de l'importance

existentielle de la fonction épiscopale, attestée dans leur histoire, et que, se gardant des illusions utopistes d'esprits généreux et malavisés, elles retrouvent la notion biblique et révélée de cet élément essentiel à la structure divine de l'Eglise. G. Dejaifve, S. J.

G. Ebeling. — *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem.* Drei Vorlesungen. Coll. Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 207/208. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1954, 22 × 14 cm., 93 p. Prix : 3,80 marks ; en souscription : 3,40 marks.

C'est un problème éminemment pastoral que traite cette série de leçons théologiques données par le Pr. G. Ebeling à un groupe de pasteurs évangéliques : « comment transmettre la Parole de Dieu? » L'Ecriture Sainte doit, en effet, être rendue présente, actualisée, sous peine de ne pas atteindre l'auditeur d'aujourd'hui : le problème de l'interprétation de l'Ecriture est inhérent à sa nature même. Le poser, estime l'A., c'est s'interroger sur la nature même de la Tradition qui comporte, elle aussi, identité et adaptation. A ce propos, l'A. recense les trois positions principales qui se sont faites jour dans l'histoire de la pensée chrétienne : celle du catholicisme primitif avec son critère de l'apostolicité, celle du catholicisme moderne, qui fait de l'Eglise enseignante le juge sans appel de la Tradition et le « Sola Scriptura » propre à Luther et au Protestantisme. Pas plus que les deux premières, la position luthérienne ne trouve grâce aux yeux de l'A. qui en montre l'insuffisance et rejette l'idée même d'un Canon scripturaire comme un reliquat de catholicisme dans la pensée du réformateur. L'Ecriture Sainte doit être constamment interprétée par son centre qui est Jésus-Christ, ce qui revient à dire que la Parole de Dieu, pour nous rejoindre dans notre situation historique, doit être jugée par le critère de la foi, conçue comme rencontre existentielle avec le Dieu vivant. Il ne faut donc pas s'attacher à un biblicisme étroit. La Tradition, comprise comme la Geste eschatologique de Dieu en Jésus-Christ et distincte des traditions ecclésiastiques comme de divers témoignages historiques, doit retrouver sa place au sein du protestantisme; ce n'est que par l'Eglise, comme porteuse de cette Tradition, que l'Ecriture peut être actualisée et remplir son rôle salutaire. C'est avec ce problème, d'une brûlante actualité, que se voit confrontée la pensée réformée. L'avoir nettement posé, même s'il est en peine d'y apporter une solution cohérente, est le principal mérite de l'A. et, nous n'en doutons pas, l'intérêt de son ouvrage pour les théologiens catholiques et protestants. G. Dejaifve, S. J.

H. Grass. — *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin.* Eine kritische Untersuchung. Coll. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe. Sammlung wissenschaftlicher Monographien. Band 47. Gütersloh, Bertelsmann, 1954, 22 × 15 cm., 285 p. Prix : 24 marks.

Cet ouvrage, dont voici la seconde édition revisée, veut apporter une mise au point éclairante pour les controverses entre protestants au sujet de la Cène. Il expose la doctrine eucharistique de Luther et de Calvin en s'efforçant de dégager leur conception de la présence réelle. Il consacre une étude particulière à la signification des formules de concorde proposées par Bucer, car c'est là un sujet de grande discussion. Si l'ouvrage offre un intérêt spécial pour les confrontations des positions protestantes, il a le mérite plus général d'énoncer avec précision les théories luthérienne et calviniste qui, on le sait, manquent de clarté et de cohérence, au moins dans leurs expressions, et qui requièrent recherches et efforts d'interprétation pour pouvoir être comprises dans leur véritable signification. J. Galot, S. J.

K. Barth. — *Die kirchliche Dogmatik.* IV. *Die Lehre von der Ver-*

söhnung. Erster Teil. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1953, 24 × 16 cm., x-896 p. Prix : 43,70 frs ; en souscription : 39,50 frs.

Avec cette première partie de son quatrième volume, la Dogmatique barthienne aborde la *théologie* de la *réconciliation* (Versöhnung) ; on nous annonce qu'il ne faudra pas moins de deux autres parties (aussi démesurément développées) pour la conclure ; après cela, viendra enfin le dernier et cinquième volume, *la théologie de la Rédemption* (*Die Lehre von der Erlösung*), lui-même s'étendant sur un nombre de parties sans doute encore imprévisible.

Le présent tome se divise en deux chapitres, d'ampleur fort inégale : *l'objet et les problèmes de la théologie de la réconciliation* (pp. 1-170) (on est heureux d'y trouver une « vue d'ensemble » — « Übersicht » — qui fait regretter l'absence de ses pareilles dans les autres volumes de la Dogmatique) ; *Jésus-Christ, Seigneur, en tant que serviteur* (pp. 171-846). Ce dernier titre résume dans une formule peu satisfaisante, le thème majeur et même unique de l'ouvrage : la condescendance de Dieu (die Herablassung) au niveau de l'homme, en vue de se le réconcilier sur la croix et dans la résurrection. On peut dire aussi que tout au long de ces 900 pages, Barth se borne à commenter *II Cor.*, V, 19 : Dieu, dans le Christ, réconciliant le monde avec lui-même. Texte dont il souligne deux traits : c'est Dieu qui réconcilie ; et il faut entendre, ajoute Barth, qu'il est seul à le faire ; ni le monde ni l'homme n'ont part aucune dans cette œuvre exclusivement divine (ohne unser Mitwirken und Hinzutun, p. 275) ; par quoi est refusée la théologie catholique (telle que Barth la comprend) de la collaboration humaine au salut et en général toute forme de synergisme (p. 123). Et Dieu nous réconcilie dans le Christ ; ici, Barth ne se borne pas à réaffirmer en termes généraux le Christocentrisme déjà si appuyé dans les volumes précédents de la Dogmatique ; il s'oppose plus particulièrement à Bultmann (dont il nous dit, dans la préface, qu'il va dialoguer avec lui, même quand son nom ne sera pas mentionné) ; pour Bultmann, on le sait, la sotériologie précède, en quelque sorte, la christologie ; si le Christ est conservé, c'est uniquement pour assurer à l'acte divin du salut un caractère historique (geschichtlich) ; c'est par le Christ que le salut, de soi éternel, entre dans le temps et dans l'histoire ; mais sa personne n'est pas le sujet dont la mort effectue notre rédemption ; tout autre la théologie barthienne ici développée : le Christ est le fondement même du salut, ou pour mieux dire, c'est par lui dans sa mort, que s'accomplit le passage, la pâque de l'humanité.

Le théologien catholique portera de préférence son attention sur le chapitre consacré à la justification, et plus particulièrement encore, sur le paragraphe « La justification par la foi » (pp. 679-718). Il y lira notamment que pour le concile de Trente et plus généralement pour l'Eglise catholique romaine, la « sublimité » (die Hoheit) de la doctrine paulinienne de la justification par Dieu seul est une « grandeur inconnue » (p. 698). Jugement bien sommaire. Nous ne voyons pas que Barth se soit informé le moins du monde des travaux des exégètes catholiques sur la justification chez saint Paul ni pas davantage de l'interprétation donnée par la théologie catholique au décret tridentin sur la justification. Pour le croyant catholique, il n'est rien, dans l'œuvre du salut, qui ne procède de Dieu même ; et s'il tient, avec saint Paul, que l'homme peut librement coopérer à cette grâce qui le sauve (par là même qu'il ne refuse pas le don de la foi), cette coopération, dans ce qu'elle a de salutaire et de « proportionné » à la vie éternelle, est, elle aussi, le don de Dieu.

L. Malevez, S. J.

K. Barth. — *Dogmatique*. Premier volume. *La doctrine de la Parole de Dieu. Prolégomènes à la dogmatique*. Tome Premier. I-II. Genève, Edit. Labor et Fides, 1953, 25 × 18 cm., xvi-288 et 190 p.

Voilà bien une immense entreprise : ces deux fascicules, d'un texte très dense, ne nous offrent encore qu'un seul volume de la *Dogmatik* barthienne ; huit autres, d'une densité au moins égale, ont déjà paru en allemand ; et quelques derniers sont encore à paraître. Mais les traducteurs obéissent à la conviction tout à fait fondée que la meilleure introduction pour le lecteur français à

l'œuvre de Barth est bien l'œuvre elle-même. Rappelons le contenu de ce premier volume : dans le chapitre 1er (1er fasc.), *la Parole de Dieu, critère de la Dogmatique* (et, à notre sens, le paragraphe intitulé *le langage de Dieu comme acte de Dieu* est particulièrement révélateur des vraies intentions de Barth) ; dans le chap. second (second fasc.), *la révélation de Dieu,* où Barth expose sa théologie trinitaire. La traduction est remarquable à tous égards : les libertés que les traducteurs ont dû prendre, ici et là, à l'égard du texte pour le rendre en français lisible n'en ont pas altéré le sens ; elles l'ont même clarifié en plusieurs endroits. Nous croyons avoir relevé une faiblesse notable : Traitant de la conception catholique romaine de la foi, Barth, suivant les traducteurs, aurait écrit « ...la fides catholica, qui saisit la révélation par le moyen de l'Eglise » (p. 38). En réalité, le texte allemand doit s'entendre : « la fides catholica, qui saisit la révélation dans la proposition qu'en fait l'Eglise », ce qui n'est ni inexact, ni ambigu. L. Malevez, S. J.

R. Bultmann. — *L'interprétation du Nouveau Testament.* Coll. Les religions, 11. Paris, Aubier, 1955, 23 × 14 cm., 238 p. Prix : 690 frs.

On groupe sous ce titre une série d'études de R. Bultmann, empruntées à divers recueils, de dates différentes, et qui exposent sa théologie de la foi. La plupart d'entre elles avaient été réunies par Bultmann lui-même dans les deux volumes de *Glauben und Verstehen.* Le choix a été vraiment heureux ; et, comme il se devait, on n'a pas manqué de nous offrir les deux études les plus fameuses, qui ont déchaîné la controverse de ce qu'on appelle la « démythisation ». Mais que penser de la traduction elle-même? On se gardera de lui donner toute confiance. P. 172, nous lisons : « mais ce point de vue est ici rejeté » ; il eût fallu traduire : « Mais remettons à plus tard la réponse à cette question » et en effet, Bultmann revient sur ce point un peu plus loin. P. 175 : « En se laissant crucifier, Jésus Dieu a érigé pour nous la Croix », au lieu de « En permettant la crucifixion de Jésus, Dieu a dressé pour nous la Croix » (Comment a-t-on pu prêter à Bultmann l'idée de Jésus-Dieu?). P. 163 : « Il me semble que ce devrait être une joie de découvrir que la philosophie voit déjà par elle-même ce que dit le Nouveau Testament » au lieu de : « Je pense qu'on devrait plutôt s'effrayer de ce que la philosophie voit déjà par elle-même ce que dit le Nouveau Testament » : contresens particulièrement regrettable. On relève d'autres erreurs. Pourtant, ce texte français rendra service, soit aux lecteurs décidés à se contenter d'une introduction quelconque à la pensée de Bultmann, soit à ceux qui sont en mesure de comparer la traduction à l'original. L. Malevez, S. J.

H.-W. Bartsch. — *Kerygma und Mythos.* Band III. *Das Gespräch mit der Philosophie.* Coll. Theologische Forschung, 5. Hamburg-Volksdorf, H. Reich-Evangelischer Verlag, 1954, 23 × 16 cm., 102 p. Prix : 6 marks.

La Revue a rendu compte, dans des fascicules antérieurs, des deux premiers volumes de ce Recueil (cfr *N.R.Th.,* 1953, p. 662). Les deux pièces les plus notables de ce troisième volume sont, de Karl Jaspers, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung,* et de R. Bultmann, *Zur Frage der Entmythologisierung, Antwort an Karl Jaspers* (signalons qu'une traduction française du texte de Karl Jaspers a paru dans *Etudes théologiques et religieuses,* Montpellier, 1954, pp. 21-75) ; les autres contributions, quantitativement moins considérables, sont signées de H.-W. Bartsch, de Fritz Buri et de K. Reidemeister. Comme le sous-titre l'indique, toutes ces études composent le dialogue avec Bultmann, non plus des théologiens, mais des philosophes, ou du moins de la philosophie, sur le thème de la démythologisation. Si l'on veut bien admettre que le programme bultmannien de démythologisation constitue un événement important dans l'histoire de la théologie protestante, on sera très reconnaissant à l'éditeur M. H.-W. Bartsch d'avoir facilité l'accès à ces diverses études, primitivement dispersées dans des revues spécialisées. L. Malevez, S. J.

H.-W. Bartsch. — *Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte.* Ein kritischer Bericht. Beiheft zu Kerygma und Mythos, I-II, Coll. Theologische Forschung, 7. Hamburg-Volksdorf, H. Reich, 1954, 23 × 16 cm., 80 p. Prix : 4,80 marks.

La théologie de Bultmann — démythologisation du message chrétien et interprétation existentiale — n'a pas cessé de susciter d'âpres débats. M. H.-W. Bartsch nous offre ici un bulletin critique de nombreuses études récentes. Encore ne passe-t-il guère en revue que les adversaires de Bultmann. Il mentionne d'abord les interventions ecclésiastiques, et notamment la déclaration du synode général de l'Eglise évangélique luthérienne unifiée d'Allemagne (30 sept. 1953) : résumé et jugement sur la portée de ce document. Les autres études sont groupées sous deux titres généraux : le problème herméneutique, le message et l'histoire; ici encore, résumé par l'auteur et appréciation, régulièrement favorable à Bultmann. Un chapitre final indique les points sur lesquels la controverse devrait porter dans l'avenir. Dossier très riche, mais d'une consultation difficile, faute de bonnes tables d'auteurs. L. Malevez, S. J.

H. Ott. — *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns.* Coll. Beiträge zur Historischen Theologie, 19. Tubingue, Mohr, 1955, 24 × 16 cm., VII-211 p. Prix : 21 marks.

On entreprend ici de mettre à jour les structures fondamentales de la théologie bultmannienne. Ces structures, réunies dans le concept d'histoire, commandent et informent l'interprétation d'ensemble que Bultmann donne à l'histoire du salut; mais elles ne sont guère explicitées par Bultmann lui-même, et il faut donc, pour les découvrir, pratiquer une sorte d'investigation transcendantale, explorer les conditions latentes à priori qui rendent possible et expliquent les énoncés bultmanniens. Cela revient à dégager l'ontologie de Bultmann, la compréhension qu'il se donne du Dasein humain, et à travers celui-ci, de l'être même. Or, au terme de cette exploration, on constate que l'ontologie de Bultmann pèche par défaut; Bultmann veut se libérer de l'ontologie de la pensée objectivante; positivement il veut constituer une ontologie existentialiste; rien de plus louable, nous dit-on, ni de plus heureux; mais, si nous voyons bien, l'auteur lui reproche de sacrifier aux exigences d'une « tendance restrictive » inscrite dans le concept de « l'intelligence de soi »; disons autrement : selon Bultmann, il n'y a d'existentialement valable que cela seul qui aide le Dasein dans l'intelligence de lui-même; voilà une déclaration de principe dont rien ne peut justifier l'étroitesse. Et c'est elle qui explique, chez lui, l'abandon de bien des caractères conférés par l'Ecriture à l'événement divin du salut (par exemple, le rejet d'une parousie finale, pour le motif qu'elle n'éclaire en rien le Dasein sur lui-même). On aperçoit par là qu'une critique des présupposés philosophiques bultmanniens remet en question la théologie bultmannienne. Pour établir sa thèse, l'auteur met en œuvre une abondance considérable de moyens, peut-être hors de proportion avec l'exiguïté du résultat; mais l'ouvrage est bien construit et la pensée s'y développe avec rigueur. L. Malevez, S. J.

E. Ortigues. — *Le temps de la parole.* Coll. Cahiers théologiques, 34. Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1954, 24 × 16 cm., 58 p. Prix : 3,60 frs suisses.

Le problème ici traité s'exprime en ces termes, passablement abscons : « Comment comprendre que la médiation de Jésus-Christ s'effectue suivant les catégories déclaratives de la souveraineté de Dieu sur l'histoire? » (p. 9). Est-ce la réponse qui nous est donnée en ces autres termes : « Les catégories déclaratives de la justice de Dieu justifiant ne se ramènent ni à la qualité occulte d'une causalité en soi, ni au revêtement nominal d'une confiance psychique ni à la mystique ineffable d'une divinisation, mais ces catégories définissent la médiation de Jésus-Christ donnant à la foi son intentionnalité »? Relativement claires en ce qu'elles écartent, ces lignes le sont beaucoup moins en ce qu'elles posent,

et l'ouvrage tout entier se raconte en une langue trop obscure, peut-être riche de pensée, mais trop peu soucieuse de ménager l'effort du lecteur.

L. Malevez, S. J.

E. Hirsch. — *Geschichte der neuern Evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens.* Bde IV-V. 2 vols, Gutersloh, Bertelsmann, 1952-1954, 23 × 15 cm., VIII-612 et VIII-664 p. Prix : 44 marks chaque vol.

La N.R.Th. a rendu compte des trois premiers volumes de cet ouvrage, en même temps qu'elle en a esquissé le dessein d'ensemble (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 1099 et 1953, p. 660). Les quatrième et cinquième volumes, en retraçant l'histoire de la théologie protestante allemande depuis le milieu du XVIII[e] siècle jusqu'au milieu du XIX[e], font aboutir l'œuvre au terme qu'elle s'était assigné. La première partie du quatrième volume a pour objet l'Aufklärung chrétienne allemande : sur le fond relativement obscur de la « néologie » (Ernesti, Spalding, Michaeli, Töllner) se détachent les deux figures brillantes de Semler et de Lessing. Mais ces derniers mêmes ne font qu'annoncer la grande époque de la « percée créatrice » dans l'aventure spirituelle allemande : Herder et Goethe, Kant et Schiller, Fichte, Schelling et Novalis, Hölderlin et le jeune Hegel, le Schleiermacher des « Discours sur la Religion » : autant de grands noms dont l'œuvre est étudiée moins en elle-même que dans ses retentissements sur la théologie chrétienne.

La matière du dernier volume offre une grande complexité. Le rationalisme a donné naissance à la critique historique des origines chrétiennes (chap. 47) ; mais lui-même s'attire une réaction très vive du supranaturalisme et du piétisme renaissant, dont Menken, Tholuck, Neander, Hengstenberg sont les protagonistes (chap. 48). Puis viennent les controverses sur la conception de l'Eglise (chap. 49). En face des deux adversaires, le supranaturalisme et le rationalisme, quelle fut la position particulière de Hegel ? C'est à quoi répond le chapitre 50, auquel fait suite un chapitre sur le Schleiermacher de la maturité. Une étude sur les épigones de Hegel et de Schleiermacher : Marheineke, Nitsch, Ullmann, Rothe, etc., termine la première partie de ce volume. Après un chapitre, curieusement hors de situation, sur Kierkegaard, la seconde partie aborde son thème principal, le développement de la « théologie historique-critique », où dominent les noms de Strauss et de F.-Chr. Baur.

Au terme de cette lecture, on ne se défendra pas de rendre hommage à l'immense talent qui a réussi à maîtriser les données multiples de cette période de l'histoire de l'esprit occidental, mais on s'étonnera que l'auteur n'ait énoncé nulle part un regret un peu appuyé sur l'appauvrissement qu'elle représente pour l'intelligence de l'événement du salut dans le Christ : car ces deux derniers volumes ne retracent guère que l'histoire des abandons de l'authentique foi chrétienne.

L. Malevez, S. J.

Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, hrsg. v. P. H. Brunotte u. D. O. Weber. Lief. 1-5 : *A-Byzanz.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, 28 × 20 cm., col. 1-640. Prix : 4,80 marks par fasc.

Dans le domaine de l'encyclopédie religieuse un grand effort a été fourni depuis quelques années du côté catholique et la revue ne s'est pas fait faute d'en informer ses lecteurs (cfr *N.R.Th.*, entre autres 1951, 976-978 ; 1952, 782-783 ; 1953, 72-74, 108-110, 889-892 ; 1954, 329-332 ; 1955, 85, 545-550). Les cercles protestants peut-être plus atteints par la guerre, ou moins bien équipés, n'ont pas réagi jusqu'ici avec la même vigueur. L'*Evangelisches Kirchenlexikon* nous paraît être le premier effort de quelque envergure déployé pour faire face à la pénurie criante d'information générale sur le protestantisme rendue plus patente encore par le vieillissement de la *Religion in Geschichte und Gegenwart* (deuxième édition, 5 volumes et *Register*, 1927-1932) et surtout de la célèbre *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* de Herzog et Hauck

(troisième édition, 24 volumes, 1896-1913). Le champ d'intérêt de la nouvelle encyclopédie s'étend à tous les domaines du protestantisme, en particulier le luthéranisme : théologie, controverse, droit, histoire, liturgie, archéologie, pastorale, missions, etc. Malgré l'étendue de ce programme, un grand effort a été fait pour obtenir à la fois concision et rapidité de parution. Les 16.000 *Stichworte* prévus seront resserrés en trois volumes in-quarto d'environ 1.800 colonnes chacun. Les sujets déjà traités en d'autres encyclopédies récentes spécialisées comme le *Biblisch-theologisches Handwörterbuch* d'Osterloh et Engelland et l'*Evangelisches Soziallexikon* ne seront traités que succinctement. Plusieurs articles ont été repris d'encyclopédies aujourd'hui épuisées comme le *Calwer Kirchenlexikon*. Enfin, seuls les thèmes importants seront confiés à des spécialistes, les articles de moindre envergure étant répartis entre les membres de la Direction. Ces caractéristiques ne permettront certainement pas à l'*Evangelisches Kirchenlexikon* de rivaliser avec la *Realenzyklopädie* d'Herzog et Hauck, et la *Religion in Geschichte und Gegenwart* qui resteront indispensables. Mais elles doteront l'érudition protestante d'un nouvel organe d'information d'envergure moyenne, de bonne facture intellectuelle, que sa concision même empêchera de pénétrer trop profondément au cœur ou dans le détail des problèmes, et dont la principale utilité sera d'épauler, pour ainsi dire, les anciennes encyclopédies en les mettant à jour et complétant. Nous avons sous les yeux les premiers fascicules (*A-Byzanz*). Leur lecture confirme les intentions du programme. Nous aimons à noter l'objectivité et la correction de leurs articles, en particulier dans la description des positions théologiques ou des usages de l'Eglise catholique. La bibliographie est généralement à jour, mais il y a des failles, particulièrement en ce qui concerne la littérature étrangère. L'ouvrage se recommande surtout aux protestants, et en particulier aux luthériens, auxquels il s'adresse en premier lieu, mais dans notre pénurie actuelle d'information systématique sur le protestantisme, il doit être aussi recommandé aux Institutions scientifiques et Facultés de théologie catholiques ainsi qu'aux spécialistes appliqués aux problèmes du protestantisme. Ch. Martin, S. J.

MORALE

R. Mohr. — *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie.* Coll. Handbuch der Moraltheologie, Band 4. Munich, Max Hueber, 1954, 22 × 16 cm., VIII-190 p. Prix : broché, 7 marks ; relié, 9 marks.

Ce tome IV du manuel de théologie morale publié sous la direction du Prof. Marcel Reding étudie les conceptions morales découvertes par l'ethnologie dans les religions non-chrétiennes et les confronte avec la morale catholique. Une introduction définit brièvement l'ethnologie et précise la distinction entre peuples de « nature » (primitifs) et de « culture » (civilisés). Puis on passe en revue les conceptions fondamentales de l'existence et les idées de base de l'éthique naturelle, telles que l'ethnologie les découvre. D'abord religion et éthique ne peuvent se séparer : elles ne sont que les deux aspects d'un même phénomène. Ainsi c'est dans l'humilité qu'apparaît la source de l'attitude morale. De là découlent l'aveu des fautes et le sacrifice. Au cœur de l'attitude morale, il y a le « mystère », dont résultent les innombrables initiations et les pratiques de culte. La valeur morale a comme conséquence les concepts de tabu et de péché. Les grands domaines des préceptes moraux sont le sexe (avec par exemple la valeur de la virginité, de la fidélité conjugale, le sentiment de pudeur, etc.) et le meurtre de l'homme ou de l'animal, considéré comme un acte sacré. L'éthos dépend encore étroitement de l'idée de rémunération dans une autre vie. Enfin les règles « morales » sont souvent mélangées ou confondues, dans les différents peuples, avec les règles « traditionnelles », lesquelles ne fondent ainsi qu'une « pseudo-moralité ». L'intérêt de cet ouvrage consiste en la multitude même des données ethnologiques qu'il met en œuvre et qu'il classe. Notre résumé ne peut en fournir qu'une idée lointaine. Il révélera cependant l'aide importante que cet effort séculaire de l'humanité peut fournir au théologien

catholique et même au simple chrétien pour leur faire saisir la valeur transcendante de la morale révélée et pour mieux distinguer, dans les applications, l'attitude vraiment morale de ses contrefaçons instinctives. R. Carpentier, S. J.

R. Schnackenburg. — *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes.* Coll. Handbuch der Moraltheologie, Band 6. Munich, M. Hueber, 1954, 22 × 15 cm., XII-284 p. Prix : broché, 9,80 marks ; relié, 11,80 marks.

Le message moral du Nouveau Testament comprend d'abord les exigences morales de Jésus lui-même. Tout y est basé sur la révélation du Règne de Dieu. Celle-ci s'adresse à tous les hommes : elle leur demande la conversion, la foi, elle les invite à se mettre à la suite du Maître, à devenir des *disciples*, ce qui dit bien plus que la seule imitation. Dans le sermon sur la montagne, Jésus prend position contre le légalisme et le formalisme qui régnaient autour de lui et leur oppose son radicalisme. D'où naît la question du caractère viable des enseignements de la morale évangélique. Le chef-d'œuvre de Jésus, c'est d'avoir condensé toutes les exigences religieuses et morales dans le grand commandement de l'amour. A partir de ce centre, on peut définir toute la position de la morale évangélique en face des réalités de la vie terrestre : le droit, le pouvoir et l'Etat ; le travail et la propriété ; le mariage et la famille. En toute cette morale évangélique, le motif principal se prend dans le Règne et les biens qu'il apporte, avant tout l'amour ; mais les exigences du Christ s'aident aussi de l'alternative récompense-châtiment. Quant à l'imitation du Christ, elle s'enracine dans le seul motif de l'amour. Ainsi s'achève la première partie. La seconde est consacrée à la morale de l'Eglise primitive en général. C'est d'abord l'influence du sens eschatologique des premiers chrétiens sur les attitudes morales : cette présence charismatique du Pneuma qui renouvelle toute la vie, cette conscience de constituer une nouvelle communauté liée dans l'amour, cette attente de la parousie qui détache et attise l'espérance. En même temps, la première Eglise met en pratique l'héritage moral du Christ, la pauvreté, la virginité, le jeûne, l'ascèse, le détachement du « monde », et surtout le commandement transcendant de l'amour. Enfin une nouvelle communauté de culte est née, une nouvelle religion, avec des chefs qui sont des prêtres, avec une morale des « états de vie » : continence et mariage, famille, parents et enfants, maîtres et esclaves. La troisième partie étudie la morale de l'Eglise primitive dans ses principales révélations, dont chacune fait entendre une tonalité particulière de l'ensemble : Paul, Jean, Jacques, Pierre, l'Epître aux Hébreux, l'Apocalypse. Une bonne bibliographie, placée en tête de chaque chapitre, augmente encore la valeur de ce volume très dense. R. Carpentier, S. J.

K. Hörmann. — *Wahrheit und Lüge.* Vienne-Munich, Herold, 1953, 20 × 12 cm., 214 p. Prix : broché, 38 S ; relié, 52 S.

Rien de plus actuel, comme dit l'auteur, que de parler du mensonge, une des causes principales du sentiment d'insécurité d'aujourd'hui. L'auteur définit d'abord la vérité, dont il démontre le caractère moral, comme valeur non seulement sociale, mais avant tout personnelle. Il parle ensuite du mensonge, qu'il situe dans la relation entre la pensée et son expression. Aussi existe-t-il un « mensonge de la conscience » ou tromperie de soi-même, bien que le sujet ne puisse s'adresser à soi une *locutio formalis.* Vient alors la question laborieuse entre toutes : puisque le mensonge est intrinsèquement mauvais, comment faire quand il paraît nécessaire, par exemple pour garder le secret? Excluant la restriction proprement mentale, et le nom du moins — trop trompeur — de restriction *late mentalis,* l'auteur n'admet de solution que dans le langage amphibologique. Celui-ci est autorisé, dès que l'interrogateur n'a pas un droit plénier à la vérité. Or le sens amphibologique résulterait non seulement des mots et des tournures employés, mais encore des circonstances, telle l'habitude, tel aussi le caractère illégitime de l'interrogation, d'où résulte chez l'interrogé le droit de répondre de façon équivoque dans toute la mesure où il le faut pour re-

pousser l'injustice. Ici nous nous demandons si l'on peut encore parler de réponse « amphibologique » et s'il existe plus qu'une différence verbale entre cette explication et celle de Vermeersch, qui invoque la légitime défense en cas d'attaque injuste du secret. L'auteur attribue à tort, croyons-nous, au P. Vermeersch, si ferme sur la malice intrinsèque du mensonge, le recours au « mensonge de nécessité ». Dans une quatrième partie, sont examinées des questions de détail : les diverses espèces de mensonge, la vantardise ou la dépréciation de soi (« ironie »), les mensonges d'enfants, des psychopathes, des accusés et des témoins devant le juge, les mensonges commis à l'occasion de la profession, médecins, juristes, marchands, diplomates, etc., mensonge de la politique, mensonge des masses, mensonges de politesse. Ce livre apporte une grande clarté au problème. L'auteur procède dans son exposé avec un ordre parfait, où viennent se ranger sans effort tous les textes scripturaires, patristiques et une multitude d'autres références. Bien plus, la vérité et les nombreux masques du mensonge sont sous sa plume des réalités vivantes, dramatiques même, dont on sent à chaque pas l'immense portée pratique. R. Carpentier, S. J.

H. Lio, O.F.M. — *Determinatio « superflui » in doctrina Alexandri Halensis eiusque scholae.* Coll. Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 6. Rome, Pont. Athenaeum Antonianum, 1953, 25 × 18 cm., XVI-236 p.

Quel est le moraliste, quel est le vrai chrétien que n'a pas inquiété ce problème : la détermination de ce superflu, dont toute la tradition chrétienne déclare qu'il doit être donné à ceux qui manquent? Le présent travail est une étude « historico-doctrinale » très fouillée, très soignée dans sa présentation et sa documentation, remarquablement claire et éclairante sur ce sujet difficile. Elle paraît se limiter à la doctrine d'Alexandre de Halès et de son école. C'est en raison de l'intérêt tout particulier porté par cette école au problème. Mais on n'omet ni la tradition antérieure (Première partie), ni la doctrine d'Albert le Grand ni, spécialement, celle de saint Thomas, dont l'apport personnel est bien noté. Après l'énoncé des principes fondamentaux à suivre par le théologien (Seconde partie), l'auteur les recherche en détail dans ses sources, très nombreuses et principalement inédites et autographes (c'est peut-être, du point de vue historique, l'originalité majeure de ce beau travail). Il y vérifie successivement la détermination *générique* (Troisième partie), *spécifique,* c'est-à-dire selon les diverses conditions, célibataires, mariés, prêtres, religieux, etc. (Quatrième partie), en enfin *particulière* (Cinquième partie) du superflu. Cette dernière détermination ne peut se faire à priori, puisqu'elle concerne les cas individuels, mais les auteurs en indiquent les conditions et la manière. Enfin la sixième partie précise la valeur extrinsèque et intrinsèque de la doctrine ainsi exposée, en distinguant la valeur intrinsèque passée et actuelle. C'est en effet un principe important de toute la tradition étudiée ici, que la détermination du superflu est essentiellement *sociale,* c'est-à-dire qu'elle dépend des nécessités d'autrui, donc de l'ordre et de la situation économique de l'époque. Un autre principe, trop oublié, semble-t-il, c'est la finalité *personnelle* du problème, qui doit s'ajouter à sa finalité sociale : impossible de le résoudre pleinement sans faire intervenir la perfection morale du sujet, liée à l'usage modéré des biens temporels (*uti*) et qui exclut qu'on veuille en « jouir » (*frui*). Le sens *religieux* de la vie est nécessaire à la détermination du superflu, et même d'abord à sa découverte par le sujet intéressé. Ce principe ne devrait-il pas éclairer tout le traité de la justice chrétienne, toute la morale chrétienne des biens temporels? R. Carpentier, S. J.

J. Newman. — *Foundations of Justice.* A historico-critical Study in Thomism. Cork University Press, 1954, 22 × 14 cm., XVIII-130 p. Prix : 12 sh. 6 d.

Ce livre, préfacé par le chanoine Leclercq, reprend en les complétant des travaux présentés en Irlande et à Louvain pour l'obtention des grades de Master

of Arts et de Docteur en philosophie. L'auteur tente une analyse du concept de justice générale ou légale selon saint Thomas. Il étudie successivement la nature de la justice, le droit qui en est le fondement, le bien commun; puis vient un important chapitre intitulé « Justice, droit, égalité » (ch. 4, p. 43-59); on montre ensuite comment s'articulent justice, obéissance, équité, patriotisme, etc. Les trois dernières parties sont consacrées à des études historiques : genèse du concept depuis les civilisations sémitiques (p. 70-72!!) jusqu'au moyen âge, puis la synthèse thomiste, et, pour terminer, les diverses conceptions des commentateurs jusqu'à nos jours. — M. Newman propose une lecture très nette de saint Thomas : le grand docteur distinguerait la justice générale ou légale et la vertu cardinale de justice. C'est de la première seulement que vaut l'adage *« iustitia, tota virtus »*. Son objet? Le bien commun entendu de la manière la plus profonde : le bien de l'humanité dans sa dépendance de Dieu. De nos jours, il faudrait l'appeler « sociale ». Le qualificatif « légale » se justifie par référence à la loi naturelle ou divine. En limiter la portée au droit positif édicté par l'Etat, ce fut précisément l'erreur de l'époque moderne, pour qui la société « simpliciter » de saint Thomas fut remplacée par l'Etat souverain. Les conclusions de ce travail rejoignent des préoccupations bien actuelles. Mais la méthode historique a-t-elle fourni à l'auteur tout le fruit qu'il pouvait en attendre? Pour ne rien dire de la brièveté désespérante des pages consacrées à l'Ecriture et aux Pères, le médiéviste suivra-t-il sans appréhension l'exégèse proposée? Les textes du Docteur Angélique devraient parfois être analysés de plus près. Ainsi le passage *In Mat. c. 1* (p. 4 et 44), décisif pour l'argumentation, prouve-t-il que « iustitia legalis » ne puisse pas, en d'autres œuvres, revêtir un sens qui n'exclurait pas la vertu cardinale? A l'endroit en question, en effet, il s'agit simplement d'une paraphrase de Jean Chrysostome (*P.G.*, 57, 43). — Le point que traite M. Newman est sans aucun doute fort important. Mais il n'a pas, croyons-nous, apporté tout le soin philologique qu'il faudrait pour nous faire suivre la réflexion du Maître dans son développement. N'a-t-il pas risqué gros à ne pas tenir compte des travaux récents (du P. Chenu, p. ex.) concernant le plan de la Somme et la chronologie des œuvres de saint Thomas? N'oublie-t-il pas aussi que la morale, si elle implique une sociologie, suppose certainement une psychologie, même en matière de justice? H. Declève, S. J.

C. H. Moonen, C.ss.R. — *Opzettelijke persoonlijkheidsverandering bezien van moraal-theologisch standpunt.* Nimègue-Utrecht, Dekker & Van de Vegt, 1953, 24 × 16 cm., viii-272 p. Prix : 12,50 fl.

Avant de juger moralement les actes, surtout médicaux, qui ont comme effet volontaire le changement de la personnalité, l'auteur examine tous les sens qu'on peut donner à la « personne » et à la « personnalité ». Il parle ici du changement de la « personnalité *psychique* », ou des propriétés psychiques d'un sujet donné. Il classe les changements de personnalité en volontaires et involontaires, normaux (par ex. l'éducation) ou anormaux (maladie mentale) ou du moins artificiels. Ces derniers peuvent résulter de méthodes psychologiques (procédés d'angoisse, de suggestion, psychanalyse), physico-mécaniques (veilles prolongées, tortures, irradiations insupportables, médications de choc), chimiques (actédron, scopolamine, penthotal,... divers traitements d'hormones, transplantations de glandes endocrines), chirurgicales (castration, surtout antépubérales, psychochirurgie : leucotomie, etc.). L'auteur s'étend surtout sur la psychochirurgie, qui fait l'objet de son étude, sur ses diverses formes, ses méthodes, ses indications, ses résultats. Après avoir cité les jugements d'autres auteurs, moralistes ou savants, sur la psychochirurgie, la castration et la psychanalyse, il cherche à bien poser la question, qu'il divise ainsi : 1) le changement volontaire de la personnalité pris en lui-même est-il licite? 2) si oui, à quelles conditions? Un chapitre expose les principes selon lesquels le moraliste jugera de la licéité. Ensuite, une longue discussion conduit aux conclusions suivantes : acte moralement indifférent en lui-même, le changement volontaire de la personnalité, s'il est procuré par un procédé directement corporel, est « mauvais en thèse », « bon dans l'hypothèse » que les procédés psychologiques ne seraient pas efficaces. Enfin, il n'est pas à considérer comme une « mutilation » que

l'on jugerait moralement par le principe du sacrifice de la partie au tout. Restent à fixer les conditions de la licéité : justification de l'acte opératoire en lui-même, consentement de la personne, intention droite. Ici nous trouvons une étude fouillée sur l'importance morale des diverses motivations possibles : santé psychique, utilité sociale, facilité de la cure, et sur la valeur relative des biens et des risques engagés. En un chapitre-conclusion, l'auteur s'efforce de donner un jugement d'ensemble sur la licéité de la psychochirurgie, jugement qui naturellement devra se modifier avec l'évolution de la psychochirurgie elle-même. Impossible de discuter cette œuvre approfondie, que complète une abondante bibliographie. Elle pourrait, croyons-nous, gagner en simplicité si « l'objet moral » y était traité, non en « notion » abstraite, ce qui impose la complication de l'« indifférence morale », mais comme une réalité vécue et concrète, avec comme conséquence, l'identification du « permis » et du « moralement bon ». L'objet moral a-t-il un sens en dehors de l'acte humain? Et celui-ci n'est-il pas essentiellement l'acte librement voulu, donc vécu et concret, nécessairement bon ou mauvais, et jamais « indifférent »? Cette remarque — qu'il faudrait expliciter et justifier davantage — ne diminue pas dans notre pensée la richesse et la valeur de cette synthèse et de ses conclusions. R. Carpentier, S. J.

A. Janssen. — *Leergang van algemene Moraalphilosophie.* 3e édit., Louvain, Uitg. « Universitas », 1953, 23 × 15 cm., 374 p. Prix : 150 frs.

Ce manuel de philosophie morale générale est destiné aux étudiants de la candidature en Philosophie et Lettres de l'Université de Louvain. Ayant décrit le but : la destinée, il définit le principe de la moralité par la nature humaine réelle, prise en sa totalité avec ses relations aux autres êtres. L'acte humain est étudié dans ses conditions psychologiques de connaissance et de liberté, normales et anormales et dans sa moralité subjective et objective. La règle objective de l'acte humain comprend les lois, le devoir et aussi les conseils, car ceux-ci, sans faire partie de l'obligatoire, font cependant partie intégrante du bien. Pour l'acte moral personnel, la conscience est la cause instrumentale qui juge de la moralité dans les circonstances déterminées. Les systèmes de morale sont ici caractérisés et critiqués avec grande clarté. Enfin, on ne pratique pas suffisamment le bien sans former en soi les vertus. Exposé équilibré, écrit en une langue sobre et concrète, muni de références, imprimé en une typographie aérée. R. Carpentier, S. J.

P. Foulquié. — *Morale.* Paris, Edit. de l'Ecole, 1955, 22 × 17 cm., 494 p.

Impossible, dans les limites d'un compte rendu, de résumer fidèlement ce remarquable manuel et d'en dénombrer toutes les qualités.

On connaît la clarté de son auteur, l'ampleur et la sûreté de son information, son art d'ordonner l'exposé en tenant compte à la fois de la doctrine, de l'histoire et de la pédagogie, son habileté à simplifier sans les déformer (mais en donnant fatalement à l'élève l'illusion de les avoir comprises) les philosophies d'Aristote, de Kant, de saint Thomas, etc.

Il étudie successivement les conditions psychologiques de l'activité morale, les fins et les moyens, la conscience, les valeurs, le bien et le devoir, les systèmes classiques et les attitudes contemporaines, les divers aspects de la morale. L'étudiant est heureusement introduit à la connaissance de *la* morale dont il vivra et *des* morales qu'il devra exposer à ses examinateurs.

Pas plus qu'un autre, le manuel du P. Foulquié n'est parfait. Il écrit qu'au sens *actuel* du mot, le bonheur n'est pas la fin de l'homme (p. 92). N'est-il pas plus juste d'affirmer qu'au sens *vrai* du mot, il est cette fin? Saint Thomas n'apparaît guère comme le « théologien » qu'il fut toujours, même en commentant Aristote (p. 182). La transcendance absolue de la morale évangélique sur toute morale naturelle eût pu être soulignée avec plus de force (p. 224). On pourrait peut-être multiplier ces menus reproches. Il est clair qu'ils n'enlèvent rien au rare mérite de ce manuel. A. Hayen, S. J.

G. Madinier. — *La conscience morale.* Coll. Initiation philosophique, 14. Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 19 × 12 cm., IV-122 p. Prix : 240 frs.

Ce livre est plus qu'une simple « initiation philosophique ». C'est une saine et limpide initiation à la vie morale — laquelle consiste moins à façonner les consciences qu'à faire de l'homme une conscience.

On retrouve dans ces pages le maître chrétien de la réflexion philosophique qui consacra à la conscience ses trois principaux ouvrages. La lecture, sans être facile, en est pourtant accessible à tous. A partir de constatations très simples, l'auteur décrit la structure psycho-sociologique de la conscience et distingue ses deux dimensions, sociale et intérieure. La conscience ne s'identifie pas à la vie; elle n'en émerge pas; elle l'assume et l'informe. Elle ne s'identifie pas à la loi, quoiqu'il n'y ait pas de devoir sans obligation, pas d'amour sans loi, pas d'âme sans corps. Pas de conflit entre morale de l'amour et morale de l'obligation, ni entre morale et religion : la pleine libération de l'homme est la reconnaissance de Dieu.

L'auteur eût pu souligner davantage le caractère transcendant de la religion : elle est l'entrée de Dieu lui-même dans la vie de l'homme, pour le libérer parfaitement et le mener à sa perfection d'homme en faisant de lui un enfant « né de Dieu ». Mais il n'eût pu présenter de façon plus mûre et plus judicieuse le développement de la conscience morale dans la famille et dans la profession, les moyens de formation dont dispose l'éducateur, l'importance décisive de l'éducation religieuse sans laquelle l'éducation morale reste incomplète et le rôle indispensable des règles dans cette éducation. A. Hayen, S. J.

F. Flückiger. — *Geschichte des Naturrechtes.* Band I. *Altertum und Frühmittelalter.* Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1954, 23 × 15 cm., 476 p. Prix : 26,40 frs.

Un théologien protestant entreprend d'écrire l'histoire du droit naturel dans la pensée européenne. Il y est amené par l'étude de l'éthique sociale. Trop souvent, dit-il, les exposés en restent à des vues purement spéculatives, sans tenir compte de l'évolution du droit. Les idées risquent dès lors de n'être plus qu'habitudes de pensée voire préjugés (p. 5). L'auteur adresse cette remarque aux confessions réformées. Ne vaut-elle pas également pour l'enseignement catholique? Il y aura beaucoup à trouver, croyons-nous, dans les trois volumes s'ils gardent la qualité du premier. Bien sûr, les positions dogmatiques concernant la grâce et le surnaturel commandent ici l'optique de l'historien. L'idée de loi naturelle est d'avance suspecte au protestant. Mais le catholicisme contemporain, de son côté, a nettement conscience d'avoir parfois manié sans précaution ce concept délicat. Le livre du Dr. Flückiger éclairera la réflexion chrétienne au delà des limites de l'éthique sociale. — Bornons-nous à indiquer le plan du présent volume. Les trois premières parties sont consacrées à l'antiquité gréco-romaine. La préhistoire du droit naturel (I) révèle ses fondements religieux. En deux chapitres fort élégants, l'auteur analyse le sens et l'origine des concepts essentiels : *Themis, Dikê, Nomos, Aretê.* Par leurs vues pénétrantes sur la tragédie grecque, ces pages constituent un petit régal humaniste. L'étude des commencements de la doctrine même du droit naturel (II) met en lumière l'importance des Sophistes. Au paragraphe consacré à « *La phusis comme norme du droit* » (p. 105-124), un tournant se dessine : là où Gorgias, par exemple, parlait de l'individu, les grands penseurs grecs mettront la nature humaine en général. C'est à développer largement, avec bien des différences, cette mutation, que vont travailler Platon et Aristote, accomplissant dans leurs théories politiques « *Die Wendung zur Metaphysik* » (p. 125-185). Dans la troisième partie, la doctrine stoïcienne apparaît comme un effort pour rattacher les thèses abstraites désormais traditionnelles au courant religieux dont elles sont des transformations. Effort finalement vain! De son côté, l'intellectualisme néo-platonicien, en amplifiant le thème de la hiérarchie des êtres ne fait que ramener à la pure raison toute religion, toute morale et tout le droit. Fort indépendants

de ces courants, les juristes romains, jusqu'au VI[e] siècle, élaboreront plus d'une définition du « *ius naturae* ». Le point d'équilibre de leur doctrine se situe dans une notion riche d'avenir, l'*aequitas*. Ce chapitre (p. 257-283) est un modèle de documentation sobre et de clarté. Comment les premiers apologistes vont-ils concilier les idées de leur temps avec la révélation biblique pour qui la « loi naturelle » est un mot creux? C'est ce qu'étudie la quatrième partie, en suivant Irénée, Tertullien, Théophile d'Antioche, etc. Relevons simplement, dans le trop court passage consacré à l'Ecriture elle-même (p. 292-298), une exégèse intéressante de *Rom.*, 2 : le mot *phusis* n'y désigne pas une nature universelle, mais des dispositions accordées par l'Esprit à *certains* païens, qui ont déjà part ainsi à l'Israël des temps de la fin. Avec Ambroise et surtout Augustin, on voit le stoïcisme et le néoplatonisme céder graduellement la place devant le primat de la volonté divine et la loi d'Amour, la « loi naturelle » n'étant réalisée actuellement qu'en notre humanité pécheresse et rachetée. Le vocabulaire de l'antiquité païenne sera cependant livré par l'évêque d'Hippone à tout le moyen âge. Et il engendrera des courants complexes, où la révélation biblique risque de se corrompre. La cinquième partie fait une place à Gratien, s'arrête aux premiers scolastiques et s'achève par quarante pages consacrées à Thomas d'Aquin. On regrettera qu'ici M. Flückiger n'ait pas saisi davantage l'influence d'Augustin ni la théologie thomiste de la volonté. Son interprétation s'en tient à la Somme théologique. Elle est honnête. — La lecture de ce volume si clairement imprimé souffre de nombreuses fautes d'impression. H. Declève, S. J.

L. Janssens. — *Droits personnels et autorité.* Coll. Questions de morale. Louvain, Nauwelaerts; Paris, Vrin, 1954, 19 × 14 cm., IV-80 p. Prix : 36 frs belges.

Ce petit livre — trois conférences — embrasse un sujet bien plus vaste que ne le révélerait son modeste titre. C'est une vue d'ensemble, en même temps fouillée, sur une morale de la société. A la base, il y a le devoir de la société, et son droit, d'exiger 1° la collaboration de tous aux biens de la culture objective commune, fin sociale immédiate, qui s'impose en vertu de la loi de la primauté du bien commun sur le bien individuel; mais aussi 2° l'orientation effective, par chacun, de ces biens objectifs vers la culture subjective de tous, fin sociale dernière, imposée par la loi d'harmonie. Or l'application de cette double loi est surtout une question d'éducation, d'une éducation qui cultive « l'amour du prochain et les vertus interpersonnelles dont il est le noyau et le cœur vivifiants..., en un mot tout ce qui promeut des rapports (mutuels) vrais et inspirés par la valeur éminente de la personne humaine ». On voit, ajouterions-nous ici, combien ces positions de base condamnent un régime où le partisanisme ne soit pas contre-balancé par d'autres forces, institutions ou traditions de bien commun, du moins aussi puissantes. Partant de cette base, l'auteur définit en ses deux autres chapitres l'autorité en regard des droits personnels. L'autorité, c'est-à-dire l'influence ou l'exigence spécifiquement humaine, d'une fin sur la volonté de l'homme, est avant tout intimée par notre intelligence personnelle et élaborée sous le contrôle de la prudence; elle doit s'incarner cependant dans un chef et réclamer l'obéissance, dans la mesure où nous sommes incapables d'assurer nous-mêmes les exigences d'une fin que nous voulons et devons réaliser. Cela permet de distinguer, dans l'autorité, une fonction « substitutionnelle » ou paternaliste et pédagogique, qui doit tendre à se rendre inutile en formant l'initiative personnelle à la remplacer (ainsi en matière d'éducation, d'enseignement, de colonisation), et une fonction essentielle, qui est de « sauver l'ordre » par l'organisation, celle-ci inévitablement de plus en plus complexe, bien que toujours fidèle à un double amour pour le service du bien commun et pour les personnes qu'elle dirige. Les droits personnels naissent du devoir et du droit de faire valoir le sens complet de notre existence. Fondamentalement, ce sont les droits à la vie, à l'activité personnelle, à l'usage des biens extérieurs, aux rapports justes de personnes à personnes, à la vie sociale, à l'exercice de la religion. L'autorité se doit d'assurer, non seulement la liberté *négative,* mais aussi la liberté *positive,* c'est-à-dire l'exercice effectif de ces droits par tous, et non seulement par une minorité privilégiée. De là le détail des droits de

l'autorité pour créer et maintenir cet « ordre », cela surtout en ce « tournant de l'histoire », où il semble que la société acquière le moyen de devenir vraiment humaine et donc le doive. Par ces simples lignes de faîte, qui ne peuvent rendre compte de la densité de ces pages, on pourra du moins en pressentir la richesse.

R. Carpentier, S. J.

Derechos y deberes del hombre. Discurso de recepción del académico de número Excmo. Sr. Dr. P. Venancio Diego Carro, O.P. y contestación del académico de número Excmo. Sr. Dr. D. José María Trías de Bes, Sesión del 1 de junio de 1954. Madrid, Real Academia de Ciencias morales y políticas, 1954, 23 × 17 cm., 165 p.

On nous présente dans cette publication le discours d'entrée à l'Académie de Sciences Morales et Politiques du Père V. Diego Carro, O.P., maître en théologie et juriste éminent, et le discours de réception prononcé par l'académicien Dr. J. M. Trías de Bes, professeur de droit international à Barcelone. Le travail du P. Diego Carro est une thèse de 137 pages par laquelle il veut montrer que personne n'a mieux défendu les Droits et Devoirs de l'homme que les grands théologiens-juristes espagnols du XVI[e] siècle, et surtout François de Vitoria et Dominique de Soto.

Par une sommaire mais très complète analyse des différents rapports de l'homme avec lui-même, la famille, la nation et la communauté internationale, l'auteur présente et raisonne d'une façon très systématique les principaux droits et devoirs de la personne humaine. Il s'inspire continuellement des déclarations et arguments des illustres juristes du siècle d'or espagnol et de la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Ce travail de synthèse juridique, rédigé en un style sobre et didactique, montre la compétence de l'auteur et spécialement son aisance dans les matières d'histoire du droit civil. A part quelques remarques de détail, nous voudrions toutefois insister sur un point qui nous paraît d'une rigueur juridique excessive. C'est à propos du droit de grève. D'après l'auteur la grève serait toujours absurde et nocive; elle ne peut jamais être justifiée, car l'Etat seul a la compétence de régler, en dernière instance, les injustices existantes entre les patrons et les ouvriers, et il ne peut, en aucune façon, leur permettre de revendiquer leur droit par la force au détriment de la paix sociale. On ne voit pas comment le fait de l'autorité supérieure de l'Etat puisse rendre illégitime en soi une grève qui, basée sur un motif proportionné aux maux qui en résultent, ne lèse pas directement (en soi-même) les droits d'autrui.

Dans son discours de réception, le Dr. Trías de Bes insiste surtout sur la faiblesse foncière de tout ordre juridique qui ne s'appuie pas directement sur une conception chrétienne de la destinée humaine. Le volume se termine, en appendice, par trois documents : la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de la Révolution française, le « *Fuero de los Españoles* » et la Déclaration universelle des Droits de l'Homme de l'O.N.U.

A. Blanch, S. J.

L. Janssens. — *Morale et Problèmes démographiques.* Coll. Etudes morales, sociales et juridiques. Louvain, Société d'études mor., soc. et jur.; Bruxelles, Edit. Univ., 1953, 19 × 12 cm., 48 p. Prix : 35 frs.

Disons tout de suite que l'expression « problèmes démographiques » a été comprise par l'auteur dans un sens très extensif, allant jusqu'à englober les répercussions de la question sociale sur le plan mondial. L'auteur commence par établir la destination collective des « biens de départ », après quoi il constate que le monde actuel est encore loin de réaliser cet idéal. Le grand drame entre possédants et prolétaires ne se joue pas principalement à l'intérieur de chaque pays, mais à l'échelle mondiale : les contrastes entre pays riches et pays pauvres apparaissent clairement et quant au revenu moyen par tête d'habitant et quant à la durée moyenne de la vie humaine. De ce contraste résulte une responsabilité internationale positive, dont l'auteur analyse parfaitement les divers aspects : participation de tous les peuples aux biens économiques, « devoir de

restitution » des pays riches à l'égard des pays pauvres, aide aux pays sous-développés, lutte contre l'avarice des nations, meilleure distribution des hommes sur la surface du globe, action concertée dans le domaine des migrations, protection de la santé avec son corollaire : allongement accru de la durée moyenne de la vie. C'est par ce biais que l'auteur aborde enfin (p. 30) le problème démographique proprement dit : celui qui résulte de l'équation population-subsistances. Il l'aborde, non à l'échelle mondiale, mais seulement comme un problème propre à certains peuples sous-développés à la croissance rapide. Il l'expédie en quelques pages contenant la quintessence de la doctrine « traditionnelle » en cette matière. Et il termine son tour d'horizon en montrant comment la solidarité internationale doit aussi encourager le développement des talents personnels, tant naturels que surnaturels. Bref, une fort bonne plaquette de sociologie internationale, mais les démographes seront déçus, comme nous l'avons été nous-même.

R. Mols, S. J.

PSYCHOLOGIE

V. White, O.P. — *God and the Unconscious*. With a foreword by G. Jung and an appendix by G. Frei. Londres, The Harvill Press, 1952, 22 × 14 cm., xxvi-278 p. Prix : 21 sh.

Nous avons ici un intéressant effort de contact entre le psychologue d'aujourd'hui et le théologien. L'auteur part de la psychologie de Jung qui, en opposition avec celle de Freud, respecte la trace de la religion découverte sous l'inconscient, au lieu de porter sur elle un jugement qui dépasse l'expérimentation en parlant de « l'avenir d'une illusion ». Dans une introduction, Jung lui-même se réjouit de voir un théologien catholique chercher une rencontre qu'il désire depuis longtemps et dont, d'ailleurs, il reconnaît les difficultés dues au point de vue différent de l'expérimentateur ou du médecin, obligés de se soumettre aux données religieuses du patient. Dans une série d'articles, l'auteur examine d'abord l'idée que se sont faite les psychologues contemporains du problème qu'il pose dans son titre : Dieu et l'inconscient : « L'obscurcissement des dieux; Les dieux reviennent; L'inconscient et Dieu », tels sont ses premiers chapitres. Il compare ensuite les attitudes de Freud et de Jung qu'il rattache à des divergences profondes entre les deux chercheurs. Après ces discussions historiques, il étudie plus directement les divers problèmes que pose à la pensée catholique la psychologie de l'inconscient : la frontière à tracer entre la théologie et la psychologie profonde; les rapports de la psychologie profonde avec la psychologie rationnelle, — et avec la révélation; la moralité de la technique psychothérapique; la comparaison entre l'analyse et la confession sacramentelle; les influences diaboliques; la question des diverses gnoses libératrices et de la vraie foi; enfin celle du thème du « Dieu qui meurt et ressuscite ». En appendice, Gebhard Frei ajoute un exposé de la technique de Jung, qui permet de s'initier à son vocabulaire et à sa doctrine psychologique. L'importance d'une psychologie de l'inconscient dans ses rapports avec la religion ne peut plus être niée. L'auteur cherche à formuler cette psychologie en s'appuyant sur Jung, qu'il vérifie par la philosophie et la théologie thomistes. Il rencontre, on a pu le voir par notre résumé, les principales questions qui se poseront soit au philosophe, soit au théologien du dogme, de l'apologétique et de la morale. R. Carpentier, S. J.

J.-P. Valabrega. — *Les théories psychosomatiques*. Origines psychanalytiques. Importance psychologique. Coll. Nouvelle Recherche. Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 19 × 14 cm., 192 p. Prix : 540 frs.

Si étrange que cela puisse paraître au pur penseur, le point de vue d'une synthèse « psychosomatique » en sciences médicales est une nouveauté. Sans doute, considère-t-on depuis toujours les interactions de « l'esprit » et du « corps ». Mais elles paraissaient, en tout sujet « normal », commandées par le libre arbitre et, dès lors, scientifiquement insaisissables. Elles étaient l'objet de la « psy-

chologie ». Or voici que la psychanalyse interprète la psychologie humaine comme un déterminisme et en fait une science d'expérimentation autonome. Du coup l'étude du phénomène morbide *physique* tend à se soumettre à la psychanalyse et à perdre sa valeur spécifique. La maladie corporelle tend à se dissoudre dans son interprétation psychique. Est-ce que donc « une cardiopathie » pourrait se réduire à « l'expression d'un désir profond déguisé (complexe) de jouir ou de souffrir » ? La « psychosomatique » va-t-elle remplacer la médecine ancienne ? Va-t-elle remplacer d'autre part la psychanalyse elle-même ? Ou, du moins, la médecine ne pourra-t-elle plus se croire indépendante ? Formuler ce problème, c'est expliquer pourquoi un philosophe essaie ici de le défricher. Aussi ce livre est-il écrit aux confins de la médecine, de la psychanalyse et de la métaphysique. Il démontre, semble-t-il, c'est l'avis du médecin qui l'introduit, qu'on peut faire cela en s'en tenant à « la stricte rigueur de l'objectivité » en s'appuyant sur le médecin, loin d'empiéter sur son domaine. L'auteur cherche d'abord à définir ce qu'on entend par le « point de vue » psychosomatique au regard des sciences voisines et spécialement de la psychanalyse. Si l'on refuse de considérer la psychosomatique comme une spécialité médicale (car elle veut au contraire reconstituer l'unité du malade et du traitement), va-t-on alors exiger de tout médecin qu'il se soumette, du moins sous une forme abrégée, à l'« analyse didactique » jugée indispensable à tous les candidats de la pratique psychanalytique ? Finalement prétendrait-on opérer une révolution complète de la médecine, des études qui donnent accès à son exercice et du droit qui la régit ? Le problème épineux de la synthèse étant ainsi posé, l'auteur examine cependant « quelques résultats et hypothèses psychosomatiques », groupés en trois chapitres : Y a-t-il des « maladies psychosomatiques » ? Faut-il dépasser « le dualisme soma-psyché » ? Y a-t-il une ou des « maladies de l'adaptation » ? De toute sa discussion, l'auteur conclut qu'il y a en ce domaine complexe « plus de problèmes en suspens que de problèmes résolus » et qu'il faut s'y comporter avec prudence. Pourtant la tendance à la synthèse est générale, d'où semblent se créer, dans les sciences de l'homme, un « nouvel esprit scientifique », qui cherche à combiner, dans des formulations uniques, la multiplicité des phénomènes physiques et psychanalytiques. Cependant cette tendance doit se garder des synthèses prématurées. Et surtout, n'étant pas considérée comme une spécialité de la médecine, la psychosomatique ne saurait représenter qu'une évolution proposée à la médecine elle-même. Ces conclusions, semble-t-il, doivent intéresser dès maintenant le philosophe et le moraliste. R. Carpentier, S. J.

Fr. Duyckaerts. — *La notion de normal en psychologie clinique.* Introduction à une critique des fondements théoriques de la psychothérapie. Coll. Problèmes et controverses. Paris, Vrin, 1954, 23 × 14 cm., 206 p.

Le problème du normal revêt en psychologie une importance à la fois théorique et pratique. Il y a, en effet, un intérêt spéculatif indéniable à pouvoir définir objectivement l'essence du comportement normal. Et du point de vue pratique, la norme humaine est à la base de toute justification de la psychothérapie.

C'est dire la portée de cet ouvrage qui, d'une manière systématique, à la fois très judicieuse et très claire, examine à la suite les différents critères qui ont été proposés pour reconnaître la normalité. Il étudie ainsi successivement la notion d'intégration, qui reste un thème dominant de la psychologie clinique actuelle ; la notion d'autonomie par rapport à soi-même et à autrui ; la notion d'adaptation sous la forme d'adaptation à autrui ou aux valeurs sociales ; enfin, la notion d'homme moyen. Chacun des critères proposés est soumis à une rigoureuse analyse qui en marque le fort et le faible.

Dans la conclusion, l'auteur souligne l'accord réalisé entre les psychologues cliniciens d'aujourd'hui sur l'impossibilité d'identifier le pathologique et le normal à un comportement déterminé par son contenu ou son essence. La différence entre le normal et le pathologique ne réside ni dans le contenu ni dans la fréquence des comportements, mais dans la qualité de leur origine dynamique ; elle est essentiellement qualitative ou structurale. Il est un second point

où un accord tend à se réaliser : la distinction de deux grandes catégories de conduites, l'opposition bipolaire entre la situation où l'individu répond, d'une manière créatrice, à l'ensemble des facteurs internes et externes qui le sollicitent, et celle où, faute d'arriver à cette réponse créatrice, il se contente de réponses automatiques, anciennes et inadéquates. Au delà de ces accords les divergences se font jour selon deux courants principaux. Le premier se caractérise par le postulat général selon lequel tout comportement moral ou pathologique aurait un but conscient ou inconscient. Le second courant nie la portée universelle de cette affirmation typiquement freudienne et admet la possibilité de l'irrationnel et de l'arbitraire; on songe particulièrement aux réactions catastrophiques décrites par Goldstein. L'auteur pense que ces deux tendances peuvent se concilier à condition de se débarrasser de leur allure trop systématique. Deux considérations lui paraissent favoriser ce rapprochement : la première concerne l'importance d'une catégorie de comportements intermédiaires entre les réactions d'angoisse et les conduites créatrices; la seconde concerne la nécessité d'envisager tous les troubles de la personnalité dans la perspective des relations interindividuelles.

Nous ne pouvons suivre l'auteur dans tous les détails de son analyse. Nous croyons en avoir dit assez pour marquer l'intérêt et la valeur de son ouvrage qui est un modèle du genre. A. Thiry, S. J.

Dr A. Stocker. — *L'homme. Son vrai visage et ses masques.* Coll. Animus et Anima, 3. Paris, Vitte, 1954, 19 × 14 cm., 240 p. Prix : 750 frs.

L'être humain est un dynamisme en action. Depuis qu'il vit, il tend à la réalisation de soi. Puisqu'il est conscient, ce dynamisme interne est à diriger par l'idée que le sujet se fait de son être propre : idée qui prend le nom de « double », parce qu'elle semble en effet se dissocier du moi pour lui prescrire un ordre à suivre. Ici se place le drame psychologique humain. Cette idée de son ordre intérieur, que l'homme garde toujours au fond de lui-même, ce « double » peut se cacher aux yeux de la conscience sous un « masque » qui le défigure. On marche dès lors vers l'aberration, ou même vers la névrose par désaccord avec soi et le monde extérieur. Dans la description détaillée des divers masques possibles et des tribulations qu'ils causent à l'âme, chacun pourra chercher à se mieux connaître soi-même et ceux qu'il doit éduquer ou aider à se former. Il pourra retrouver au besoin, pour lui-même et pour les autres, le véritable conducteur de la vie : l'amour oblatif. Mais les mêmes masques qui trompent l'individu se retrouvent dans la société humaine. Elle aussi, elle surtout, est en désordre et devrait (c'est bien plus difficile) rétablir son vrai visage. Enfin, sur les deux plans, si interdépendants, de l'individu et de la société, l'amour oblatif tend à Dieu et ne trouve son sens, sa force et son équilibre que dans la vie religieuse et morale. Cet ouvrage, écrit du point de vue concret et pratique de la conduite psychologique, offre au grand public une analyse complète de la structure individuelle et sociale de l'homme et une méthode de vie en ordre et d'épanouissement personnel, où sont discutés et corrigés, à l'aide des nombreuses observations du psychiâtre, les systèmes modernes de psychologie humaine, en particulier le freudisme. R. Carpentier, S .J.

Où commence la maladie? Où finit la santé? par le Groupe Lyonnais d'études médicales philosophiques et biologiques. Coll. « Convergences ». Paris, Spes, 1953, 20 × 13 cm., 240 p. Prix : 450 frs.

C'est un problème de science que les auteurs de ce volume de « convergences » ont voulu résoudre, mais un problème qui a ses répercussions sur la conception même de la vie humaine, s'il est vrai que la maladie et la santé ne sont pas deux réalités simplement contraires, mais deux situations, toujours mélangées, d'un même organisme en mouvement constant. De sorte que « vivre, ce sera risquer... et ne pas attendre d'être pleinement bien portant, mais exécuter dès maintenant ce dont nous restons capables quoique malades ». Problème de théra-

peutique et de psychologie de la part du médecin, qui se demande le but à poursuivre, le traitement à employer, l'effort à proposer au malade. Problème de médecine sociale, lorsqu'il s'agira de déclarer, non sans d'importantes répercussions d'ordre pécuniaire, l'état malade ou bien portant. Problème moral enfin, puisqu'il faudra décider de la responsabilité entière ou limitée et aussi d'aider au bon usage de la maladie, « état normal du chrétien ». Il faudra donc tout de même disposer de principes de démarcation entre le normal et le pathologique, ne pas déclarer l'irresponsabilité universelle, au contraire promouvoir le progrès spirituel et la réussite de la destinée à partir du pathologique. Les auteurs étudient successivement la question du point de vue philosophique, dans les domaines de la biologie, de la médecine somatique, de la psychiatrie, enfin du point de vue de la vie morale et de l'aide psychologique et spirituelle à assurer au malade, spécialement en clinique psychiatrique.

R. Carpentier, S. J.

A. Gemelli, O.F.M. — *La psicoanalisi.* Coll. I Problemi del Giorno. Milan, Vita e Pensiero, 1953, 17 × 12 cm., VIII-100 p. Prix : 250 lires.

Partant des dernières positions de Freud et utilisant les nombreuses interprétations, adaptations, transformations qui ont été proposées, l'éminent Recteur de l'Université du S. Cœur reprend une à une les notions de la psychanalyse et cherche à dégager ce qui, parmi elles, est à considérer comme mort et ce qui survit. Le tout du point de vue du psychologue et du psychiatre. Dans un important appendice, il passe au jugement chrétien et expose, en le commentant, l'enseignement de Pie XII dans son discours du 15 avril 1953. Ce petit livre ouvre des vues très actuelles, généralement assez sévères, sur la psychanalyse et les appuie d'une bonne nomenclature des auteurs récents des divers pays.

R. Carpentier, S. J.

A. Salter. — *Processo alla psicoanalisi.* Milan, Vita e Pensiero, 1954, 18 × 12 cm., VIII-227 p. Prix : 590 lires.

Nous avons ici, écrite en Amérique, une critique de la psychanalyse, du moins telle que Freud lui-même l'a présentée graduellement, et non sans variations, dans ses ouvrages. L'auteur la distingue des théories et des pratiques de nombreux « psychanalystes », qui réécrivent à leur manière, dit-il, souvent très différente, « l'évangile du maître ». Il croit même à la décadence actuelle de la psychanalyse, désormais « surpassée et anémique ». Il explore cependant en détail le « labyrinthe freudien » pour voir s'il s'y trouvera encore quelque construction qui subsiste parmi les ruines. Il nous suffira d'indiquer les titres des chapitres de cet arsenal anti-freudien : « la dictature de l'inconscient » ; « l'amer résultat », ou l'inefficacité de la thérapeutique psychanalytique ; « l'interprétation psychanalytique des songes » ; « l'homme normal selon la psychanalyse » ; « la psychanalyse finie et infinie », ou les outrances de la psychanalyse.

R. Carpentier, S. J.

Dr R. Allers. — *Handicaps psychologiques de l'existence.* Coll. Animus et anima, 4. Paris-Lyon, Vitte, 1954, 19 × 14 cm., 216 p. Prix : 660 frs.

L'auteur est un « psychiâtre philosophe », mais ce livre est entièrement orienté vers la pratique. Il évite l'appareil scientifique et technique, il est rempli de faits et peut être utilisé par tous, pour eux-mêmes et pour la direction des autres. D'abord il étudie les conditions de l'amélioration psychologique de soi, la possibilité de se connaître, de se transformer, les difficultés qu'on y rencontre. Puis vient l'examen détaillé des nombreux « handicaps » qui peuvent nous gêner, nous et notre rendement, de mille manières. Ils sont relatifs à notre vie sociale, à notre vie de travail, à la perfection morale personnelle et à la vie religieuse. Il ne s'agit pas dans ce livre de névroses proprement dites. Pourtant ces handicaps plongent leurs racines dans l'inconscient. Enfin, on nous dit les

moyens, ce qu'il faut connaître et faire, pour travailler efficacement à sa propre amélioration. R. Carpentier, S. J.

L. Binswanger. — *Le rêve et l'existence.* Coll. Textes et études anthropologiques. Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 18 × 11 cm., 196 p. Prix : 95 frs.

Fondateur de la forme de psychothérapie connue sous le nom de *Daseins-Analyse,* l'auteur de cet ouvrage, élève et ami de Freud, élargit l'horizon de la psychanalyse par un recours aux méthodes descriptives de la phénoménologie et aux concepts structuraux de l'ontologie heideggerienne. Cette étude, une des plus significatives qu'il ait écrites, a paru en 1930 dans le *Neu Schweizer Rundschau.* Le thème n'est pas tellement le rêve et l'existence que l'existence telle qu'elle s'apparaît à elle-même et telle qu'on peut la déchiffrer dans le rêve. L'auteur tient, en effet, la gageure de vouloir circonscrire le contenu positif de l'existence par référence à l'un de ses modes les moins insérés dans le monde. Freud semble bien réduire l'analyse du rêve à une herméneutique des symboles. Ici c'est la structure spécifique de conscience impliquée dans le rêve que l'on cherche à définir, sa nature proprement imaginaire. On s'efforce de la saisir dans le langage et dans les récits de rêves, en s'aidant de l'étude d'un grand nombre de métaphores et de mythes. Une longue préface de M. Foucault facilite l'intelligence de ce texte ardu et l'enrichit de notations importantes sur les rapports du sens et du symbole, de l'image et de l'expression. A. Thiry, S. J.

R. Coessens. — *Hygiène moderne des intellectuels.* Comment préserver et cultiver ma résistance organique et nerveuse en vue de ma mission? Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1954, 18 × 13 cm., 244 p.

Cet ouvrage considéré par l'auteur comme un « service social » est très recommandable à tous les éducateurs et à la jeunesse universitaire. Voici son vrai titre : « *Comment préserver et cultiver ma résistance organique et nerveuse en vue de ma mission?* » L'origine de cet ouvrage est une enquête sur les insuffisances organiques et nerveuses de nos étudiants. Le premier livre détaille les *pratiques d'hygiène organique* (p. 17-105). Soulignons l'importance de la *protection des ressources nerveuses organiques* (93-105). Le deuxième développe *l'hygiène affectivo-mentale et professionnelle* (107-198). C'est celui qui nous paraît appelé à rendre les plus grands services. Les pages consacrées aux intellectuels sédentaires et aux professeurs, au régime d'internat dans l'enseignement moyen et supérieur et aux diverses formes de la vie communautaire (p. 182-198) retiendront l'attention de tous les intéressés par la franchise de l'exposé et la justesse des conseils. Le troisième livre nous paraît laissé à l'appréciation médicale : c'est l'*hygiène constitutionnelle individualisée.* Lucidité, franchise, équilibre, telles nous paraissent être les qualités maîtresses de cet exposé dédié à « tous ceux qui luttent pour un idéal social, philosophique, religieux ou scientifique ». J. Gilbert, S. J.

MISSIOLOGIE

Bibliotheca missionum de R. Streit, O.M.I. Dirigée par J. Dindinger, O.M.I. *Afrikanische Missionsliteratur.* Tome 17 : *1700-1879,* n. 5152-7723 ; Tome 18 : *1880-1909,* n. 7724-9753 ; Tomes 19 et 20 : *1910-1940,* n. 9754-9843 et 9844-10818. Coll. Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaftliche Forschung. Fribourg-en-Br., Herder, 1952, 1953, 1954, 25 × 16 cm., XIV, 15*-24*, 1026 p. ; XIV, 15*-24*, 1428 p. ; 20*-996 p. ; 20*-874 p. Prix : 58, 84, 56 et 50 marks.

Coup sur coup, depuis les derniers volumes de la *Bibliotheca missionum* recensés dans la revue (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 1101-1102), quatre volumes ont encore paru. Avec le dernier d'entre eux s'achève la bibliographie africaine. Celle-ci s'arrête à 1940. La masse formidable de cette documentation relative à l'Afrique, qui a dépassé même les prévisions des éditeurs (les quatre présents volumes totalisent près de 4.500 pages) montre, à elle seule, l'accroissement prodigieux d'intérêt que le Continent noir a suscité depuis un siècle parmi la chrétienté, en Europe surtout. Cette démesure a imposé aussi aux éditeurs dans les derniers volumes un changement de plan assez sensible. L'ordre chronologique strict des écrits a cédé de plus en plus la place à un ordre systématique. En fin de compte dans les deux derniers volumes (car il a fallu répartir en deux volumes la littérature des seules années 1910 à 1940), l'ordre adopté a été, pour l'essentiel, celui des Instituts évangélisateurs : Augustins de l'Assomption, Augustiniens, Bénédictins, etc., avec, comme subdivisions à l'intérieur de chacune de ces divisions principales, leurs différentes missions africaines, et dans celles-ci, les multiples écrivains, ceux-ci rangés par ordre alphabétique des auteurs. Car la bibliographie relative aux missions est devenue de plus en plus, durant ces trente ans, une bibliographie de *missionnaires*. Ce système de classement, déjà partiellement utilisé dans le volume précédent, comporte d'énormes avantages. Non seulement il donne quasi automatiquement une image très fidèle des préoccupations intellectuelles, scientifiques et apostoliques qui se sont développées dans les différentes missions, mais il groupe aussi la littérature des sujets particuliers, facilitant ainsi grandement la recherche et la rapidité de la consultation. Malgré ces problèmes redoutables de masse, de classement et de présentation, les éditeurs ont maintenu intégralement leur principe du dépouillement exhaustif auquel ils ont toujours été fidèles. Toutes les revues des missions de quelque importance — et Dieu sait s'il en existe! — ont été systématiquement dépouillées, à quoi s'ajoutent tous les documents pontificaux ou décrets des Congrégations romaines, en particulier de la Propagande, toutes les éditions de textes, catéchismes, grammaires, livres de classe ou de lecture, etc., en langue indigène, tous les récits de voyages et toutes les lettres publiés par des missionnaires, et il en est des dizaines de milliers, durant ces soixante ans. Chaque missionnaire écrivain possède sa notice biographique succincte, et l'*elenchus* de ses écrits, avec, autant que possible, la mention d'une bibliothèque où on puisse les rencontrer. Certaines de ces bibliographies individuelles, dont ne sont pas exclus les tracts de propagande, ou les brochurettes, s'allongent sur cinq à six pages. L'on se frotte les yeux en se demandant si l'on ne rêve pas. Partout s'étale, monotone en sa sécheresse, implacable en sa précision et son exactitude, le fourmillement des chiffres, — date de parution ou nombre des pages —, et aussi, la rigueur des classements et l'ordonnance typographique. Les noms et les titres se succèdent, en toutes langues, sur tous sujets, découvrant l'immensité de l'effort accompli par les missionnaires africains, pour faire connaître leurs missions, susciter les sympathies, instruire les peuples, ceux d'Afrique, des rudiments de la religion et des sciences, et ceux d'Europe, des mystères du prestigieux et ténébreux continent.

Ajoutons que si l'on tient compte de la variété presque infinie des noms propres ou des mots appartenant à des langues ou dialectes différents, on est surpris du nombre minime des fautes orthographiques. Dans la longue liste des cent vingt auteurs cités au sujet de la mission du Kwango, dévolue à la Province belge de la Compagnie de Jésus, nous n'avons relevé qu'une incorrection (p. 593, n. 20 : lire Coméliau au lieu de Cornéliau). Ce n'est pas d'ailleurs sans quelque fierté que nous avons parcouru les quarante pages de nomenclature réservées à cette seule mission. Rarement, croyons-nous, le travail missionnaire s'est doublé d'une œuvre scientifique, surtout dans le domaine de l'ethnographie et de la linguistique, aussi étendue et approfondie, dénotant chez les missionnaires non seulement une maturité intellectuelle remarquable mais encore un esprit et des préoccupations générales débordant, et de très loin, le simple cadre de l'évangélisation. A cet égard la *Bibliotheca missionum* peut aussi être érigée en véritable apologie de l'œuvre missionnaire rien qu'à citer des titres et énoncer des faits. Le missionnaire ne se révèle pas seulement apôtre, mais encore explorateur, ethnologue, linguiste, psychologue, botaniste, géographe, etc., et l'aide qu'il appor-

te aux sciences humaines est incommensurable. On estimera davantage encore cette dernière si l'on prend la peine de consulter les nombreuses Tables dont chaque volume est pourvu (plus de 200 pages pour le seul tome XVIII) : Tables des auteurs, des noms propres cités, des matières, des noms de lieux, de pays et de peuples, de langues enfin (avec, pour chacune d'elles, les classes d'ouvrages publiés en cet idiome : grammaires, lexiques, catéchismes, etc.). Pour qui n'ignore pas ces Tables et sait les manier, le répertoire, qui, au premier abord, se présentait peut-être comme une montagne énorme et rébarbative, n'apparaîtra plus que comme la fameuse caverne aux trésors où il n'y a qu'à plonger les mains pour se trouver riche au delà de tout désir.

Ch. Martin, S. J.

M. Heinrichs, O.F.M. — *Die Bedeutung der Missionstheologie.* Aufgewiesen am Vergleich zwischen der Abendländischen und Chinesischen Kardinaltugenden. Coll. Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Westfalen, Heft 3. Munster, Aschendorff, 1954, 21 × 15 cm., 48 p. Prix : 1,80 mark.

Après avoir souligné qu'on ne doit pas indûment considérer comme de foi toute présentation du dogme ou de la morale dans un vêtement occidental, l'auteur applique ce principe aux vertus cardinales. Il démontre combien nos vertus cardinales diffèrent des antiques cinq constituants chinois, voire des quatre vertus des classements plus récents. Il s'appesantit surtout sur *li,* l'observance de tout rite et précepte, dont il fait la première des vertus cardinales chinoises. *Jen,* la bienveillance, n'aurait-elle pas mérité d'entrer en compétition?...

Le Père signale en tout cas justement quelles différences séparent l'Orient de l'Occident : d'abord une approche moins anguleusement tranchée mais plus souplement riche de chaque vertu; ensuite l'accent mis — non comme chez nous sur la prudence, vertu dominative de l'action individuelle mais sur *li,* l'observance, vertu obéissante aux situations sociales — vue fort juste.

Ce fait reflète le caractère « sociocentrique », comme disait Granet, de la civilisation chinoise, et le caractère essentiellement relationnel de sa morale. A lire cette étude, on saisit mieux que nos classifications traditionnelles, pour s'appliquer à l'Eglise vraiment universelle qui se bâtit actuellement, ont à s'assouplir et à s'enrichir. L'auteur nous le rappelle très heureusement par les faits.

J. Masson, S. J.

G. A. C. Van Winsen, C.M. — *Meelevend begrijpen.* Een studie over het verband tussen de godsdienstwetenschap en de missiologie. Nimègue, Lazaristen Studiehuis St. Vincentius à Paulo, 1954, 24 × 16 cm., XII-130 p.

Cette thèse de doctorat cerne d'abord la définition de la religion, puis de la science des religions; l'A. opte pour la description-définition du P. de Grandmaison. Il postule pour le savant des religions la nécessité de « vivre-avec » la religion qu'il étudie afin de la comprendre; cette nécessité est prouvée par la nature de la missiologie et illustrée par l'exemple de l'adaptation. Le cœur du livre se trouve aux pp. 57-66; on y souligne que le fait religieux doit être admis comme spécifique, avec possibilité d'éléments supra-humains, background philosophique, et richesse concrète. Cette thèse eût sans doute gagné à se resserrer dans son extension, pour se creuser davantage en profondeur; mais elle apporte pas mal d'éléments intéressants. J. Masson, S. J.

B. de Vaulx. — *Les plus beaux textes sur les missions.* Paris, La Colombe, 1954, 21 × 14 cm., 382 p. Prix : 950 frs.

Monsieur Bernard de Vaulx, l'auteur de l'histoire des missions catholiques

françaises, parue chez Fayard en 1951, nous offre un nouvel ouvrage dans lequel il laisse cette fois parler les sources mêmes qu'il a abondamment remuées pour l'élaboration de son histoire. Comme il le dit, il a désiré associer le plus grand nombre possible de ses contemporains à l'émotion, à l'enthousiasme et parfois aussi à l'amusement que lui a donné la lecture de certains écrits missionnaires. De fait, le livre déploie, dans l'ordre chronologique, une multitude d'extraits de lettres, d'annales, de procès-verbaux, d'ouvrages édifiants, d'histoire ou de polémique, qui parfois font sourire, souvent captivent par leur pittoresque, mais toujours émeuvent par le témoignage d'une foi ardente. Trois parties. Les deux premières comptent chacune une cinquantaine de pages, la troisième, cinq fois plus importante en volume, illustre l'effort missionnaire de la France : l'auteur est avant tout l'historien des missions françaises. Cependant, dans la première partie, intitulée « du Christ à la découverte du Nouveau Monde », il a su grouper des textes qui révèlent au profane une activité missionnaire qu'il n'aurait pas soupçonnée pendant le moyen âge. Qui connaît bien par exemple les premières missions des dominicains et franciscains en Asie, les efforts d'Innocent IV et de saint Louis pour contacter les Mongols? La seconde partie, « Dans le sillage des découvreurs », nous livre des documents sur l'action missionnaire de l'Espagne et du Portugal aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, aux Indes, au Japon, dans les deux Amériques, en Afrique. Plus d'un grand nom émerge : Barthélemy de las Casas, s'insurgeant vivement contre les exactions des colonisateurs aux Indes, Bernard de Sahagun, grand missionnaire et ethnologue du Mexique, Clénard, apôtre de l'Islam, témoignant d'une belle largeur de conception, Saint François-Xavier, les Ricci, de Nobili et d'autres. Ce ne sont pas seulement des baptiseurs, mais des hommes qui, dans le respect du patrimoine des peuples qu'ils évangélisent, développent un souci éclairé de pénétrer la langue, les mœurs, les idées de ces peuples, souci où nos missionnaires modernes peuvent retrouver le meilleur de leurs aspirations à collaborer à l'éveil de véritables églises indigènes. Vu l'abondance des documents pour la troisième partie « De l'éveil missionnaire de la France à nos jours », l'auteur a doublé l'ordonnance chronologique d'un classement géographique, traitant successivement du Canada, de l'Asie occidentale, de l'Extrême-Orient, de l'Afrique et de l'Océanie. Chaque chapitre et chaque extrait est introduit par une brève notice historique. L'auteur indique soigneusement les éditions dont il tire les extraits qu'il publie. Un index des noms cités clôt l'ouvrage.

Cet excellent livre est à recommander spécialement aux éducateurs et aux dirigeants d'action catholique, en particulier de cercles missionnaires, qui y trouveront une matière solide et attrayante, propre à donner le sens de la vie missionnaire de l'Eglise. P. Wathelet, S. J.

Problèmes sociaux et missions — Le rôle des laïcs dans les missions. Rapports et compte rendu des XXI^e^ et XXII^e^ semaines de missiologie de Louvain 1951-1952. Coll. Museum Lessianum, Section missiologique, n° 30. Bruxelles, Edition Universelle; Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 23 × 15 cm., 374 p. Prix : 195 frs.

Nous trouvons, dans les comptes rendus des XXI^e^ et XXII^e^ « Semaines de Missiologie », deux problèmes très actuels : l'organisation sociale des territoires de mission et, question connexe, le rôle du laïcat aux missions. Dans un de ces aperçus brefs mais incisifs dont il avait le secret, le Père Pierre Charles, refusant de considérer « ... la besogne missionnaire sous l'angle exclusif du salut individuel... » sous lequel ses réalisations concrètes restent incompréhensibles, la situe résolument dans l'Eglise : « L'Eglise est une réalité sociale. Son existence durable, sa vie, sa propagation supposent donc résolus toute une série de problèmes sociaux... » : enseignement, soins médicaux, développement économique. Mais tout est relatif; plans et bonnes intentions ne suffisent pas. « La législation sociale, absolument indispensable,... n'a un sens et ne peut être bienfaisante que si elle s'appuie sur une connaissance très profonde, très détaillée et très sympathique du milieu humain auquel elle prétend s'appliquer. » Veut-on des expériences? Il suffira de lire les très intéressants rapports de ceux dont le zèle tenace et intelligent, du Congo belge à la Chine en passant par

l'Inde et le Pakistan, appliquent cette saine sociologie missionnaire. Après cette semaine d'études, une question se posait : l'autochtone n'a-t-il pas un rôle irremplaçable dans la vie sociale d'une mission, lequel? La XXII[e] « Semaine de Missiologie » y répond en développant les aspects de l'Action catholique aux missions d'une part et de l'autre les apports originaux indispensables des sociétés évangélisées elles-mêmes : culture, caractères, réalisations et difficultés. Comme toujours en ces « Semaines », l'information est large, à l'échelle de l'Eglise « catholique », et les rapporteurs témoignent, une fois de plus, de la Foi lucide et persévérante qui les unit des quatre coins du monde missionnaire.

A. Doutreloux, S. J.

Les missions et le prolétariat. Rapports et compte rendu de la XXIII[e] semaine de missiologie de Louvain 1953. Coll. Museum Lessianum, Section Missiologique, n° 31. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 23 × 15 cm., 250 p. Prix : 150 frs.

La XXII[e] Semaine de Missiologie de Louvain avait traité de la question sociale aux missions. La XXIII[e] session étudie l'apparition alarmante d'un prolétariat dans les territoires de missions. Le « choc des Cultures » est un topique en ethnologie comme en missiologie. Mais traduit par le drame de millions d'hommes livrés, sans y rien comprendre, à l'insécurité et à l'isolement, il s'impose, sans dérobade possible, comme un problème vital, angoissant. Il faudrait citer ici tous les rapporteurs de cette semaine d'étude, tous ces échos d'Afrique, d'Asie, d'Océanie et d'Amérique Latine. Nous nous permettons de nommer seulement le R. P. Charles dont ce fut le dernier témoignage à ces Semaines de Missiologie fondées par lui il y a 27 ans. Deux parties dans ces travaux : exposé concret du problème, solutions préconisées ou essayées déjà. C'est un peu un aspect du bilan de la colonisation actuelle ou récente qu'esquisse la première partie. Faits et chiffres, garantis par l'autorité des rapporteurs, décrivent la crise, morale plus encore que matérielle, par où passent les masses laborieuses, d'économie plus simple, happées par la machine économique occidentale et vouées à l'abstraction du « salariat ». Brutalement, sans comprendre, des hommes perdent leur univers, fruste parfois, mais toujours riche des valeurs sociales et spirituelles dont ils vivaient.

Sans doute cet aspect d'un bilan ne doit pas en faire oublier d'autres plus consolants. Certes, les « lois sociales » se multiplient. « Mais la justice est insuffisante, car ce qui tout au fond cimente une société stable, c'est une sorte d'amitié... », disons hardiment la Charité. Et ici l'Eglise, les missions se savent engagées. La seconde partie de ces études le montre. Mieux que des thèses, nous y trouvons des expériences qui peuvent être décisives pour les missions.

A. Doutreloux, S. J.

A. Basílio de Sá. — *Documentação para a história das missoês do padroado português do Oriente. Insulíndia.* Vol. I. *(1506-1549).* Lisbonne, Agência geral do ultramar, 1954, 25 × 16 cm., XL-654 p.

L'effort missionnaire portugais est actuellement mis en lumière par une série excellente de volumes documentaires. A côté des Monumenta Missionaria Africana, qui ont bien débuté, nous possédons désormais, dans la série ici indiquée dix volumes sur Goa, qui nous mènent à 1568. Mais Goa a rayonné vers Malacca, et ce complexe géographique que nous appelons l'Insulinde. Voici donc, pour cette région, un premier volume. Il couvre la période 1506-1549, celle des débuts de la colonisation et de l'évangélisation. Ses 87 pièces sont tirées pour les 3/4 de l'Arquivo Nacional da Torre do Tombo; pour le reste des Epistolae S.F. Xaverii et des Documenta Indica, publiés dans les M.H.S.J., et des mss de la Biblioteca da Ajuda de Lisbonne. Il est question non seulement de l'Insulinde mais à l'occasion des escales intermédiaires : Ormuz, Cambay, Goa, Cochin et surtout Malacca. C'est Malacca, les Moluques, Timor qui ont la part du lion. Les documents sont choisis, en tout ou partiellement, du point de vue missionnaire mais largement pris, sachant que se mêlaient les soucis des âmes et ceux de l'expansion commerciale. De fait, les indications proprement religieu-

ses sont clairsemées jusqu'à 1535; un peu plus fréquentes ensuite, elles se développent avec l'action et le courrier de Xavier (Macassar, 1545). L'index idéographique est maigre mais l'Index onomastique des personnes et lieux est très bon. J. Masson, S. J.

A. Brásio, C.S.Sp. — *Monumenta missionaria africana. Africa ocidental (1469-1599). Suplemento aos séculos XV e XVI.* Vol. IV. Lisbonne, Agência geral do Ultramar, 1954, 25 × 17 cm., xl-684 p.

Dès son premier volume, l'auteur annonçait son dessein d'adjoindre aux documents de chaque siècle un Supplément chronologique. Au fait, c'est un nouveau volume qu'il a dû nous donner, vu l'abondance de ses découvertes. Les documents ici publiés proviennent en ordre principal de l'Arquivo da Torre do Tombo à Lisbonne et du British Museum. On notera parmi eux, comme spécialement importants, une lettre au Roi du Bénin, les Relations des Carmes du Congo, et différents documents relatifs à Paul Dias de Novais. Les pays couverts par ces Monumenta sont l'Angola, le Congo (portugais ancien, c'est-à-dire partiellement le Congo Belge, intéressant pour nous) et çà et là d'autres territoires. Le volume constitue un dossier fort utile aux historiens des anciennes Missions d'Afrique. J. Masson, S. J.

Commentarii S. Francisco Xaverio Sacri 1552-1952. De antiquis societatis Iesu missionibus. Coll. Archivum Historicum Societatis Iesu. Anno XXII. Fasc. 43, Ian-Iun. 1953. Rome, Borgo S. Spirito, 5, 24 × 17 cm., 550 p. Prix de l'abonnement annuel : 1.700 lires pour l'Italie ; 2.000 pour l'étranger.

Ce volume contient un groupe d'études sur les anciennes missions de la Compagnie de Jésus. — Il y en a sur l'Inde, l'Indochine, le Japon, la Chine, les Philippines, le Brésil, l'Amérique espagnole; mais on a voulu consacrer six travaux (160 p.) à Xavier même. Tenons-nous, après avoir souligné la valeur historique de tout le volume, à ces recherches xavériennes.

Voyant Xavier selon la psychologie, le P. de Iriarte le place entre le leptosome et l'athlétique de Kretschmer, ou entre le respiratoire et le cérébral de Sigaud... (Le serviteur de Xavier, ou plutôt la version qu'on nous donne de ses paroles touchant Xavier mourant, parlait déjà d'un colérique-sanguin). Tout un portrait nous est tracé où nous apparaît peut-être un peu trop uniquement le saint « achevé » et « parfait ». On eût pu çà et là montrer davantage les efforts, les explosions, les emballements et les désespoirs qui ne sont pas absents en fait. Le P. Schurhammer signale les premières informations que reçut Xavier sur la Chine et qui le déterminèrent à chercher l'entrée en ce pays. Le troisième article, du professeur C. R. Boxer, est vraiment intéressant, car en nous livrant le texte des souvenirs d'un portugais captif en Chine du Sud de 1549 à 1552, il nous donne les circonstances historiques où s'inséra le vain essai de Xavier, vues par un homme de bon jugement. Le Dr Chaves, de Lisbonne, expose quelques traditions qui se rapportent soit aux endroits du Portugal où résida Xavier, soit à certains aspects de la dévotion ultérieure : images, etc. Le P. de Dainville relève un essai fait en France au milieu du XVII[e] siècle par le P. Fournier pour créer patron des gens de mer un saint qui, de fait, a navigué pas mal.

En conclusion de tout le volume, le P. de Leturia montre le rôle décisif de Xavier comme planteur de l'Eglise en Asie orientale. Les anciens ordres, occupés en Amérique, ne donnèrent pas à leur effort asiatique cette ampleur et cette stabilité de l'œuvre xavérienne, appuyée sur l'empire portugais, la Compagnie de Jésus,... et surtout l'aide de Dieu à un saint de son choix. Solide et utile volume qui fait honneur à la collection. J. Masson, S. J.

F.-A. Plattner. — *Quand l'Europe cherchait l'Asie. Jésuites missionnaires (1541-1785).* Coll. « Eglise vivante ». Paris-Tournai, Casterman, 1954, 21 × 15 cm., 304 p. Prix : 90 frs belges.

Le livre de F.-A. Plattner vient à propos dans cette passe de l'Histoire où l'Eglise sans doute mais spécialement peut-être les missions sentent leur monde ébranlé et cherchent des caps nouveaux pour la vie ou la survie de leurs jeunes chrétientés. Véritable épopée que ce livre, rempli d'une érudition des plus riches, qui pourrait peut-être sembler un peu trop riche au lecteur de langue française n'étaient l'esprit, l'humour même, qui président au choix des traits émouvants ou pittoresques du récit. L'auteur nous présente les héros, puis nous laisse avec eux. Les missionnaires eux-mêmes, par leurs lettres, rapports ou mémoires, nous entraînent dans l'héroïque élan missionnaire de la Compagnie de Jésus depuis François-Xavier jusqu'à la veille de sa suppression. Histoire bien humaine, engagée dans la politique coloniale et internationale de l'époque, liée à ses idées et préjugés, tantôt entravée par la misère, la science rudimentaire de l'époque, tantôt marquée d'exploits de découvreurs, de savants ou de diplomates, compromise enfin, et parfois sans remède semble-t-il, par des erreurs, des sottises, des petitesses, et... pas toujours celles de l'ennemi. Mais Histoire chrétienne avant tout, que seules la foi authentique, l'espérance obstinée en Dieu soutiennent à travers toutes les catastrophes, couronnée enfin par le martyre, martyre des apôtres, martyre de leurs chrétientés : Japon, Ethiopie, Chine et tant d'autres. L'auteur a le tact de laisser parler les faits et les hommes, et ceux-ci, dans leur virile modestie, ne « se racontent » guère; mais on ne peut s'y tromper : c'est l'Evangile unique qui vit sous nos yeux, qui nous est prêché encore par ces hommes pour aujourd'hui : «...tollat crucem suam et sequatur Me... ». Combien de chrétiens, de missionnaires y trouveront leur propre histoire, histoire qui prendrait, s'il le fallait, son sens poignant, considérée dans ce simple épisode du pèlerinage de l'Eglise, décanté, unifié par le recul de deux ou trois siècles. L'auteur nous laisse déchiffrer le message. On doit le remercier pour cette lumière apportée à notre foi. A. Doutreloux, S. J.

China in the sixteenth century : The Journals of Matthew Ricci : 1583-1610. Translated from the Latin by L. J. Gallagher, S. J. Foreword by R. J. Cushing. New-York, Random House, 1953, 24 × 15 cm., XXII-618 p. Prix : 7,50 $.

Ce qu'on appelle souvent le Journal de Ricci est nommé ici, justement : Journaux, au pluriel; il s'agit en effet d'une œuvre composite, réalisée par le jésuite Trigault, à partir non seulement du journal même, mais des Lettres Annuelles, de documents adressés à des confrères, et d'autres notes personnelles.

Ce volume, édité en 1615, eut un succès énorme : en huit ans, se succédèrent trois éditions latines, trois françaises, une allemande, une espagnole, une italienne de « L'Expédition chrétienne chez les Chinois ». Telle est l'œuvre que nous présente, en traduction, le P. Gallagher, appuyé sur les éditions et recherches définitives des PP. Tacchi-Venturi et d'Elia à propos de Ricci.

Le grand missionnaire même n'a plus besoin de présentation; l'ampleur de son rôle et sa nouveauté sont désormais reconnues par tous...

Mais à parcourir cette nouvelle traduction en langue moderne, des passages caractéristiques reprennent tout leur relief. On admire l'effort de Ricci pour comprendre la recherche religieuse et le monothéisme chinois, beaucoup plus près de la vérité que les polythéismes de nos « classiques » (p. 93). On note avec plaisir cet essai d'adaptation, qui consiste à porter — comme les vrais lettrés — robe de soie, cheveux et barbe longs (p. 259). Les méthodes missionnaires ressortent mieux, qu'il s'agisse de s'assurer le prestige scientifique en mettant Euclide en chinois (p. 477), ou de fonder en raison l'essentiel d'une religion naturelle (p. 448)... dont l'exposé s'achève par une invite à demander aux auteurs... des renseignements complémentaires.

D'ailleurs, c'est ici toute la Chine du temps, qui revit, avec mille notations de coutumes ou de perspectives, tel ce vase de prix qui s'écrase sur le plancher : « Cet accident lui eût fait perdre en Europe toute sa valeur; ici il ne servit qu'à l'accroître »... Innombrables sont les traits observés à vif...

Il faut louer le P. Gallagher, d'avoir élaboré pour nous cette agréable présentation d'une œuvre capitale. Elle servira non seulement de recours aux missiologues, — qui parfois préfèrent l'anglais au latin —, mais aussi de lecture

à ceux, nombreux de nos jours, qui en arrivent à préférer à la fiction l'aventure vraie... Et combien, pour Dieu, ceci fut une aventure!... J. Masson, S. J.

A. Nevett. — *India going Red?* Poona, Indian Institute of Social Order, 1954, 21 × 14 cm., viii-318 p. Prix : 1 Re.

A l'heure où la pression russo-chinoise sur l'Asie périphérique s'intensifie tragiquement, on se demande avec angoisse ce que sera demain cette Asie, et notamment l'Inde, sa partie la plus vaste et la plus peuplée (357 millions d'hommes sur 3 millions de km²)...

Y serions-nous, à cause de la misère du peuple et de l'inefficience des dirigeants, au stade pré-révolutionnaire? Et tout cas l'U.R.S.S. y fait une propagande de presse énorme et y rencontre un accueil de plus en plus favorable notamment chez les étudiants et dans les classes moyennes. Le Communist Party of India est le second parti du pays. C'est pour lutter dans l'esprit des élites contre cette poussée que le P. Nevett, de l'Institut Social S. J. de Poona, a écrit ce livre : 312 grandes pages pour 11 frs! Ce prix modeste ne doit pas nous tromper. Il ne s'agit aucunement de « cheap literature », mais d'un volume à la fois très sérieux et très vivant où se trouvent exposés de façon informée et sincère : les problèmes indiens et leur urgence, les solutions russe et chinoise et leurs déficiences, techniques et morales à la fois, enfin les lignes générales d'un redressement indien dans la liberté et la dignité. Le tableau est sincère et net, donc assez sombre; mais il est tracé dans une atmosphère qui suscite l'effort et non le désespoir.

Destiné aux Indiens, il constitue pour quiconque s'intéresse aux urgents problèmes de là-bas un document très éclairant : en fait, aucun autre livre catholique ne nous a donné un ensemble aussi informé, aussi équilibré et aussi lisible sur le sujet. J. Masson, S. J.

C. M. de Melo, S. J. — *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (16th-19th Century).* An Historico-Canonical Study. Lisbonne, Agencia Geral do Ultramar, 1955, 23 × 16 cm., xxxii-359 p.

Cette thèse fut défendue à la Grégorienne en 1954. Elle révèle une vaste information, bien que lui manque tel ou tel livre : du P. Väth sur S. Thomas aux Indes, du P. Ferroli sur les S. J. du Sud; sur Clenard, l'Edition belge de ses œuvres. L'utilisation des sources est sérieuse et méthodique; elle révèle qu'il y eut de fait une certaine défiance à promouvoir le clergé aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Le livre signale d'excellentes instructions de la Propagande, notamment sur la nécessité pour les missionnaires d'étudier les langues et plus en général de s'adapter au pays. Nous sommes heureux par ailleurs que l'auteur ait souligné l'outrance d'une phrase du Visiteur Apostolique du XIX^e^ siècle, qui écrivait sans nuances : Le vrai clergé est le clergé séculier. Ce travail sera très utile aux historiens, aux canonistes, aux missiologues. J. Masson, S. J.

J. Fr. Ewing, S. J. — *Local Leadership in Mission Lands.* Proceedings of the Fordham University Conference of Mission Specialists. Second Annual Meeting January 23-24, 1954. New-York, Fordham University Press, 1954, 23 × 15 cm., viii-152 p. Prix : 2 $.

Le leadership à considérer ici a proprement deux branches, ou même trois : prêtres, religieux ou religieuses, « laïcs » ou « laïques ». Cette multiplicité étend de façon presque démesurée le champ de la deuxième Conférence de Fordham. Les deux premières conférences et la sixième mettaient un accent principal, ou unique, sur le « laïcat ». Les troisième et quatrième sur les prêtres. La cinquième parlait des religieuses. La septième du rôle qui incombe au missionnaire étranger.

On notera, sans préjudice des autres contributions, et pour leur valeur constructive, les rapports : Adaptation of ecclesiastical studies to local cultures; et : Preparing the local laity for leadership. On soulignera ce que certains auditeurs ont dit des catéchistes comme exemples d'élite laïque. Quelques erreurs ont échappé aux correcteurs; la plus jolie est : Hollandistes pour Bollandistes...

Le Père Ewing a dirigé les débats, avec un à-propos plein d'humour, dont voici un spécimen : Personally, being a very naïve character, I believe that leadership can be best delevoped, and certainly best discerned, by making people lead!... Cette apparente lapalissade va au fond du problème; elle condamne les retards du passé, et souligne les mortelles urgences d'aujourd'hui.

J. Masson, S. J.

J. Rennard. — *Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914 d'après des documents inédits.* Coll. Bibliothèque d'histoire coloniale, Nouv. série. Paris, Librairie Larose, 1954, 24 × 16 cm., 450 p.

Selon les termes mêmes de l'auteur : « la semence de l'Evangile a été répandue dans la terre martiniquaise par les mains les plus diverses : en premier lieu par les austères disciples de S. Ignace, par le verbe éloquent des dominicains et par la doctrine plus populaire des capucins ». — Leur succédèrent des séculiers, puis « des influences particulières donnèrent la haute direction des diocèses coloniaux à la congrégation du Saint-Esprit ». — Voilà le thème de ce livre, qui groupe beaucoup de documents inédits, d'une façon parfois un peu touffue, il est vrai et sans beaucoup de conclusions d'ensemble sauf pour le fameux P. Lavalette, que l'auteur condamne à fond, le distinguant d'ailleurs de ses confrères, dont il loue le travail excellent. Ce volume, qui dit « toute la vérité, sans chercher à plaire ou à déplaire à qui que ce soit », est très éclairant; mais peut-être l'éclairage a-t-il parfois porté trop sur les disputes et les critiques; chacun sait que les archives — des ordres religieux comme des ministères civils — en sont plus remplies que de louanges, même si celles-ci seraient opportunes et méritées.

J. Masson, S. J.

J. Fabri, S. J. — *Les Belges au Guatémala (1840-1845).* Coll. Académie royale des Sciences coloniales. Classe des sciences morales et politiques. Mémoires in-8°. Nouv. Série, Tome II, fasc. 1 (Histoire). Bruxelles, Avenue Marnix 25, 1955, 24 × 16 cm., 266 p. Prix : 250 frs.

Avant la réussite des Belges au Congo, il y eut leur essai — manqué — au Guatémala. Manqué, mais sans doute instructif. Le Père Fabri s'est attaché à le retracer, avec d'autant plus d'intérêt que trois de ses confrères y prirent part. L'un d'entre eux fut même, un certain temps, chef de l'expédition. Il avait été Recteur... L'auteur a soigneusement compulsé sources imprimées et manuscrites. Son œuvre, très clairement bâtie, fait la lumière sur cette affaire et prépare d'autres travaux éventuels.

J. Masson, S. J.

J. Laurès, S. J. — *Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan.* Coll. Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 18. Munster, Aschendorff, 1954, 24 × 16 cm., XII-397 p. Prix : 26 marks.

Nous avons ici deux livres en un. D'abord, la vie d'un noble japonais devenu chrétien : à l'encontre de beaucoup de ses pareils, il tint bon dans l'épreuve, faisant par trois fois le sacrifice de tous ses biens, et mourut exilé à Manille. Belle figure décrite avec soin et plénitude, quoique sans lyrisme ni littérature.

Outre cette vie, ou plutôt comme fond de tableau à cette vie, — mais un fond beaucoup plus vaste que requis — : toute l'histoire de l'Eglise sous les

grands shôguns. Le P. Laurès évolue à son aise dans ce domaine, pour la satisfaction conjuguée des missiologues et des nipponisants.

Des épisodes fameux, comme celui du San-Felipe, et des disputes homériques, telle celle que franciscains et jésuites se livrèrent sur le droit de prédication, reçoivent ici un traitement serein et balancé.

Une œuvre probe, très solidement documentée, très clairement construite, et qu'un bon index aidera à utiliser, car elle le mérite. J. Masson, S. J.

J. Laurès, S. J. — *The Catholic Church in Japan.* A Short History. Rutland (Vermont), Ch. E. Tuttle C°, 1954, 19 × 13 cm., xii-252 p.

L'histoire de l'Eglise catholique au Japon, traitée de façon brève et totale, n'existait pas *up to date.* Le P. Laurès l'a écrite, avec une connaissance des sources dont sa bibliographie chrétienne (Kirishitan Bunko) témoignait déjà en 1940. Son exposé est dense, et par le fait même le style en est un peu compact, un peu sec, sans tourner au manuel du reste.

Ses évocations sont sincères. Il loue tout ce qui est à louer; excuse çà et là ce qui serait à excuser et excusable (épisode du S. Felipe, méthodes missionnaires du P. Cabral); passe au crible des statistiques trop triomphales (maximum de population chrétienne dans l'ancien Japon : 300.000 âmes); reconnaît qu'à côté des héroïsmes et des fidélités, il y eut certaines grosses défections aux temps difficiles.

Les 4.000 martyrs des temps anciens, la fidélité plus de deux fois séculaire des chrétiens clandestins de Nagasaki, les 100.000 âmes, presque, gagnées depuis 1945 suffisent à rendre évidente l'œuvre de Dieu au Japon.

Ces splendeurs, et les quelques ombres, le P. Laurès les a dites avec autorité, ordre; et les faits eux-mêmes donnent à ce volume un intérêt constant.

J. Masson, S. J.

J. Monsterleet. — *L'empire de Mao Tsetung, 1949-1954.* Lille, 73, rue des Stations, 1954, 21 × 16 cm., 222 p. Prix : 400 frs.

Le dernier livre de Jean Monsterleet nous introduit en un monde inquiétant qu'il nous est peut-être urgent de connaître sérieusement. Monde où notre morale est exactement prise à rebours, où nos dogmes deviennent hérésies. Monde réel pourtant que cet état marxiste dont la Chine fait aujourd'hui les frais, en pleine expansion et... qui nous effraie. Les témoignages abondent en ce livre, les meilleurs documents les appuient; mais il y a plus. C'est la genèse même de cet état-monstre que l'auteur développe pour nous. Sa solide expérience de la Chine lui permet de dresser un bilan lucide du régime « démocratique ». Et certes il est des points positifs à ce tableau, il y avait beaucoup à attendre d'une réforme agraire, du développement de l'industrie, de nouvelles lois sociales, etc. Mais précisément ici commence la tragédie : tout ce qui est espoir légitime du peuple, tendances louables, qualités foncières, tout cela devient aux mains de l'état marxiste moyen d'écraser l'homme, d'anéantir ce qui lui donne valeur morale. Le citoyen modèle doit torturer lui-même ses propres parents, et, de fait, il le fait... Et pourtant le Chinois voue un véritable culte à ses parents et dans la masse de ce peuple on a l'horreur du régime nouveau. Nous devons bien avouer l'évidence : la méthode de la terreur a une diabolique efficacité. « L'Empire de Mao Tsetung » peut nous rappeler opportunément qu'on n'endigue pas une idée, même perverse, par des coalitions ou des mesures économiques. L'effrayante persécution menée contre l'Eglise et l'admirable résistance des chrétiens chinois nous placent sans ambages devant notre propre responsabilité, et la seule vérité : notre Foi, vivante, peut seule sauver l'homme de l'Etat.

A. Doutreloux, S. J.

Chan. J. Leclercq. — *Vie du Père Lebbe. Le tonnerre qui chante au loin.* Coll. Eglise vivante. Paris-Tournai, Casterman, 1955, 21 × 15 cm., 354 p., 4 hors-texte. Prix : 750 frs français ou 96 frs belges.

Le Père Lebbe a été manifestement, entre les deux grandes guerres, un des instruments de la Providence pour la promotion du clergé indigène en Mission. Il reste pourtant, comme personne, par certains traits de tempérament et certaines positions de principe, un signe de contradiction.

Peut-être était-il encore trop tôt pour écrire sereinement sa vie... A cet égard, le volume du Chanoine Leclercq n'atteint pas encore le genre désirable. Il a, du panégyrique, tous les attraits (qui le rendent vraiment intéressant) et tous les périls (qui le rendent discutable).

Du point de vue de l'information, puisque l'on sait que le P. Lebbe critiqua fortement ses prédécesseurs, les accusant pratiquement de collusion avec l'impérialisme colonial, il eût été à souhaiter qu'on entendît la défense des incriminés en ses propres termes. Ils l'ont présentée plusieurs fois. Du point de vue des tracés psychologiques, on sent, à travers bien des pages, passer des sympathies ou antipathies, qui rendent le lecteur assez perplexe sur les exégèses proposées. L'auteur a entremêlé son exposé de réflexions sur divers sujets (la question flamande, la sainteté et l'humilité des évêques, etc.), qui augmentent l'impression de subjectivisme donnée par le livre.

Il est peut-être trop tôt pour écrire une vie définitive du P. Lebbe. Du moins celle-ci eût-elle pu ajouter à ses réelles qualités, une objectivité qui en eût fait la plus durable valeur.

Le P. Lebbe fut assez grand, pour qu'on ose le présenter sereinement, avec ses magnifiques qualités et ses quelques défauts, d'après ses amis et d'après ses contradicteurs. C. Matagne, S. J.

World Christian Handbook. 1952 Edition. Editors : E. J. Bingle et Kenneth G. Grubb. Londres, World Dominion Press, 1952, 21 × 14 cm., XII-389 p. Prix : 15 sh. ; relié : 1/1/0.

Voici la 2e édition d'un volume très utile. Après une centaine de pages d'aperçus généraux sur des questions actuelles : tendances de l'évangélisme, de l'orthodoxie, de l'oecuménisme, et panorama catholique (par le P. Dumont, O.P.), la section statistique nous donne en 150 pages les effectifs protestants (members, full communicants, staff) selon une répartition par pays, et dans les pays par sectes. Suivent deux vues générales sur l'orthodoxie et le catholicisme. La liste des sociétés bibliques dans le monde (point central en « évangélisme »), celle des organisations oecuméniques, et celle — très vaste, 75 pages — des Eglises, Missions et Associations Internationales Chrétiennes terminent le livre. On ne peut qu'admirer l'amplitude et le soin de cette compilation, essentielle pour l'étude du protestantisme métropolitain et missionnaire. Bien entendu, on relèvera çà et là des appréciations contestables : 11 millions de catholiques en France, c'est peut-être exact pour les pratiquants, certainement insuffisant pour les baptisés. Les critères d'appréciation ne semblent pas très fixes...

Ce qui frappe — et fait aspirer à l'Unité plus que jamais —, c'est la division des groupes : 145 au Japon, 147 aux Indes, 43 au Congo Belge... On comprend mieux l'effort oecuménique, sa valeur, ses difficultés à la sèche lumière de ces statistiques, si méritoirement réunies. J. Masson, S. J.

ENSEIGNEMENT RELIGIEUX

J.-A. Jungmann, S. J. — *Catéchèse.* Objectifs et méthodes de l'enseignement religieux. Bruxelles, Lumen Vitae, 1955, 23 × 15 cm., IX-290 p. Prix : 120 frs belges ; 825 frs français.

Le Père Joseph-André Jungmann, S. J., professeur à l'Université d'Innsbruck, est déjà bien connu à l'étranger par de nombreux écrits, entre autres par une remarquable étude sur la messe et son histoire, *Missarum solemnia* et par un travail peut-être plus original encore : *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (La Bonne Nouvelle et Notre prédication). On pouvait souhaiter que les vues profondes de ce livre fussent appliquées au plan de l'enseigne-

ment catéchistique et que des directives fussent proposées aux éducateurs. L'ouvrage que nous présentons répond à ce désir. Il s'intitule *Catéchèse* et il est la traduction de l'allemand « Katechetik ».

Voici les différentes questions successivement envisagées : Histoire de la Catéchèse, le catéchiste, l'enfant et la catéchèse, la tâche du catéchiste, le programme, méthodologie générale, questions spéciales de méthodologie catéchétique, exigences propres aux différents âges. Trois appendices terminent le volume : le symbole des Apôtres, le Kérygma dans l'histoire de l'activité pastorale de l'Eglise, la théologie kérygmatique.

L'auteur a choisi, comme point central de son étude, la leçon de religion proposée aux enfants et il ne dépasse qu'occasionnellement les 12 ou 13 ans. L'exposé est aisé, clair et simple. Trois qualités de fond donnent à l'ouvrage une exceptionnelle valeur :

— sa référence continuelle à l'histoire de la tradition catéchistique dans l'Eglise (son premier chapitre en particulier est très éclairant).

— l'insistance de l'auteur à prôner un exposé qui soit le message de salut et qui se développe selon une structure et dans un langage plus proches de celui de la Bible que des manuels de théologie.

— enfin l'importance attachée par le P. Jungmann à unir enseignement religieux et vie liturgique et sacramentelle. A partir de la page 59 on trouvera de profondes remarques sur l'insertion de la catéchèse dans un contexte liturgique.

Quelques réserves pourraient être faites au sujet de l'une ou l'autre assertion de l'auteur.

La principale nous paraît concerner l'aptitude des enfants et surtout des petits enfants à adhérer au divin et à accueillir Dieu par un choix vraiment personnel. L'auteur, d'accord, affirme-t-il, avec les psychologues, dénie au petit enfant non seulement la possibilité de pécher gravement (et sur ce point nous serions probablement d'accord avec lui), mais aussi de poser un acte vraiment personnel qui les lie à Dieu. Voici quelques passages caractéristiques sur ce point. Parlant des enfants jusqu'aux environs de la 10e année l'auteur écrit : « Ils ne sont... pas suffisamment formés pour être capables d'une option personnelle » (p. 52 — Il s'agit de mettre en relief l'influence d'un milieu fervent ou indifférent sur l'orientation religieuse de l'enfant). A la page 219, il est question de la préparation à la première confession des enfants aux environs de 7 ans : « L'on pourrait songer tout au plus à une première orientation consciente vers Dieu. Mais, même pour cela, il nous faut tenir compte de la psychologie de l'enfant. Pour des options personnelles de plus grand style, la maturité lui manque encore ».

A propos de ces paragraphes et d'autres analogues, nous voudrions proposer les quelques remarques suivantes :

1°) le contexte des options de l'enfant diffère nettement de celui de l'adulte : objets imédiats du choix et allure du mécanisme mental sont autres. Cependant un acte d'amour surnaturel (et libre), intérieurement très intense ne pourrait-il sous-tendre un comportement extérieur encore très enfantin?

2°) Ne surestimons point la qualité des actes soi-disant libres de la plupart des adultes. Ce n'est peut-être pas tant le passage d'un âge à un autre âge qui rend l'homme capable d'exercer sa liberté, mais la valeur de l'éducation qui lui est donnée.

3°) Si nous lisons les récits très circonstanciés de l'enfance de nombreuses personnalités spirituelles ou si nous interrogeons d'autres personnes sur leurs premiers souvenirs nous constatons que dès la toute petite enfance (3, 4 ou 5 ans) peut s'éveiller une authentique connaissance de Dieu dans la foi et un vif amour envers lui.

Nous serions donc moins affirmatif que le P. Jungmann lorsqu'il semble douter de l'aptitude des jeunes enfants à une vie spirituelle vraiment personnelle. Nous serions porté au contraire à insister sur la possibilité d'un éveil précoce de la conscience et de la liberté et donc sur l'opportunité d'appeler très tôt l'aide de l'Esprit Saint pour guider intérieurement l'enfant baptisé. Nous laissons ce point à la réflexion du lecteur.

En résumé, le livre du Père Jungmann est l'un de ces ouvrages qui, par la solidité de ses appuis historiques et autres, la largeur de ses vues, et la jus-

tesse de ses orientations, s'impose à l'attention de tous les catéchistes et enseignants. Il mérite de devenir classique. Nous souhaitons qu'il soit accueilli non seulement par les lecteurs de langue française mais par des lecteurs de partout car les problèmes y sont touchés avec cette finesse et cette compréhension qui dépassent tout particularisme et introduisent aux solutions justes et durables.

P. Ranwez, S. J.

R. HASSEVELDT. — *Le mystère de l'Eglise.* Coll. « Enseignement religieux du secondaire », n° 72. 2e édit., Paris, Edit. de l'Ecole, 1954, 18 × 13 cm., 352 p., 42 hors-texte, 31 dessins. Prix : 380 frs.
— *Le mystère de l'Eglise. Fiches pour les élèves.* Classe de seconde. Coll. « Enseignement religieux du secondaire », n° 72 bis. Paris, Edit. de l'Ecole, 1954, 18 × 13 cm., 112 p.

Cet ouvrage fait partie d'une collection de manuels destinés à l'enseignement religieux du secondaire et, dans la perspective du Programme de la Commission Nationale du Catéchisme, il est destiné à la classe de Seconde. Après une introduction, l'auteur expose tout d'abord comment l'Eglise réalise l'union des hommes avec le Christ et, par là, leur participation à la vie Trinitaire. Il relate ensuite les phases progressives de la formation de l'Eglise depuis sa préparation dans l'Ancien Testament jusqu'à la gloire du Ciel. Il explore enfin la réalité de l'Eglise actuellement existante et il envisage sa mission et sa nature. Chacun des chapitres, abondamment illustré, comporte, outre l'exposé, l'indication de travaux pratiques à réaliser seul ou en équipe et une bibliographie. Le fascicule de fiches pour les élèves complète le livre et propose des textes à lire, des commentaires, des questions, des applications diverses.

L'ouvrage se recommande tout d'abord par les perspectives ouvertes sur la vie intérieure et profonde de l'Eglise, ensuite par la solidité et la perspicacité des développements illustrés par l'Ecriture Sainte, éclairés par la théologie et tenant compte des conditions réelles de la vie des hommes.

Utilisé comme manuel scolaire, ce livre peut paraître difficile. Le professeur devra parfois omettre certains passages et guider de près l'élève. En dehors d'une utilisation scolaire, ces pages rendront service pour des Cercles d'étude ou pour aider des adultes cultivés à mieux connaître l'Eglise.

P. Ranwez, S. J.

G. E. GANSS, S. J. — *Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University.* A Study in the History of Catholic Education including Part Four of the Constitutions of the Society of Jesus. Milwaukee, The Marquette University Press, 1954, 23 × 15 cm., xx-368 p., 32 ill. Prix : 5,50 $.

Se basant sur une étude approfondie de l'éducation personnelle de S. Ignace de Loyola, des systèmes pédagogiques de son temps replacés dans leur milieu culturel, et des propres théories de S. Ignace telles qu'elles apparaissent dans la quatrième partie des Constitutions (dont on nous donne la traduction intégrale), le P. Ganss démontre dans ce livre que le but premier de S. Ignace en matière d'éducation fut d'assurer une conception chrétienne de la vie, bien équilibrée et solidement raisonnée. C'est pour atteindre ce résultat qu'il se servit, en les adaptant, des meilleurs systèmes d'éducation de son temps. Si le programme d'Ignace réserva une place si grande à l'étude du latin et fut si profondément pénétré par les systèmes humanistes d'éducation, en vigueur au temps de la Renaissance, ce fut tout simplement parce que c'était là les méthodes acceptées de son temps. Ce fut ce caractère complet et adapté à son temps qui donna à l'idée d'Ignace en matière d'éducation sa force et sa popularité.

Le but général de l'éducation jésuite reste identique aujourd'hui, en dépit de l'élargissement considérable de son champ d'action et de l'évolution des programmes pédagogiques. C'est qu'on ne peut faire face aux besoins d'une société complexe et industrialisée, telle qu'elle se rencontre aux Etats-Unis spéciale-

ment, par une formation exclusivement ou même principalement littéraire; les méthodes éducatives doivent être modifiées en conséquence.

Désireux d'atteindre, par une transposition moderne du système ignatien, la triple influence poursuivie par le fondateur, le P. Ganss souligne l'intérêt que doivent présenter, du point de vue culturel, les différents schèmes de la « General Education », si répandus dans les milieux américains. Même remarque dans le domaine religieux, pour la modernisation et la revalorisation de l'enseignement théologique (et, dans une certaine mesure, philosophique) des collèges; et dans le domaine pratique, pour les nombreuses branches scientifiques, sociales, économiques, juridiques, industrielles, etc., si nécessaires dans l'éducation actuelle. Il y aurait certes grand intérêt à développer davantage ces vues excellentes mais un peu sommaires.

L'auteur lui-même a souligné ce point. Dans sa préface, il exprime un souhait : celui de pouvoir compléter un jour, avec l'aide des suggestions qui lui seront faites, le côté pratique de son livre. Dans cet esprit, nous considérerions volontiers son travail comme la première étape d'une œuvre plus générale. Nous verrions alors, dans le présent ouvrage, un premier volume exclusivement consacré à l'approfondissement des principes historiques et théoriques qu'il importe de mettre à la base d'une réforme de l'éducation. Un second volume pourrait être le résultat d'une enquête menée par un groupe d'éducateurs jésuites, une sorte de « Jesuit Report on General Education ». Un pareil travail pourrait certes obtenir, dans les écoles jésuites, un effet semblable à celui qu'obtint le « Harvard Report on General Education » sur les différents collèges du pays en 1945.

L'ouvrage du P. Ganss demeure une réalisation très importante qui s'impose à la lecture de tout jésuite éducateur. Parfois ses arguments justifieront pleinement des adaptations déjà faites, parfois ils contribueront efficacement à l'introduction de modifications progressives. En toute hypothèse, l'ouvrage ne manquera pas de susciter de fructueux échanges de vues et sera un précieux encouragement pour les éducateurs jésuites des deux côtés de l'Atlantique.

R. Rousseau, S. J.

J. Rimaud, S. J. — *De l'éducation religieuse.* Paris, Aubier, 1954, 19 × 14 cm., 250 p. Prix : 540 frs.

Quel beau et bon livre! Il est rare qu'une théologie ferme et solide, une information psychologique étendue, et une large expérience de l'éducation et tant de bon sens s'unissent dans le même ouvrage avec un sens aussi averti de la vie spirituelle. Aussi maîtres et éducateurs (sans en exclure les pères spirituels) liront-ils avec le plus grand profit ces onze conférences données en 1946-1947 à des groupes de parents chrétiens. Sur le baptême et son importance pour l'éducation religieuse, sur la présence de Dieu, les habitudes religieuses, l'Histoire Sainte et la manière de la présenter, sur la foi, son enseignement et sa culture, le sentiment religieux et la piété, la vie intérieure et la prière, le sens chrétien du péché, la connaissance et l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'appartenance à l'Eglise, ils découvriront en ces pages, avec le rappel des vérités qui commandent notre vie chrétienne, une foule d'indications pratiques sur les attitudes qui en découlent et la manière progressive de les faire passer en acte. Point de recettes, mais des conseils clairvoyants, pondérés, courageux aussi : très informé des tendances modernes, l'auteur sait en apprécier tout le bon, mais ose tout aussi franchement en dénoncer et en montrer les lacunes, voire les erreurs de méthode ou de doctrine. Un livre à lire et à répandre.

L. Renwart, S. J.

Coll. « Fils de Lumière », Paris, de Gigord, 18 × 13 cm.

P. Lorigiola, S. J. — *L'homme selon le Christ.* Classe de Première. 1954, xiv-306 p.

A. Durand, S. J. et H. Holstein, S. J. — *Jésus-Christ maître de pensée.* Classes de philosophie, sciences expérimentales et mathématiques élémentaires, 1953, xii-322 p. Prix : 500 frs.

Ces deux volumes complètent la série des manuels que nous avons recensés dans la *N.R.Th.*, 1953, p. 770-771. Ils en sont le digne couronnement. L'un, adressé aux élèves de « Première » (ou Rhétorique), montre à ces jeunes gens désireux de réussir leur vie, qu'il n'est pas de plus belle ni de plus haute réussite que celle que le Christ nous offre en lui. L'autre, destiné aux élèves de Philosophie et des classes équivalentes des autres cycles, renouvelle à leur intention le traité dit apologétique : avec raison, tout en donnant place à une large information sur le problème religieux et l'irréligion modernes, l'ouvrage vise moins à être une critique, souvent décevante pour l'âme, des systèmes adverses qu'un exposé loyal de la beauté de notre religion et de son aptitude à répondre de façon pleinement valable au problème que pose le fait religieux.

Destinés à l'enseignement, ces deux livres n'ont pas visé à être complets, encore moins à suppléer au cours du professeur. Néanmoins les questions qu'ils traitent et la manière dont ils le font sont telles que ces volumes pourront aussi être mis avec fruit entre les mains de jeunes gens et d'adultes qu'intéressent ces problèmes. Quant aux étudiants en théologie, ils y découvriront plus d'un aperçu intéressant sur les prolongements dans le monde actuel des doctes traités qu'ils étudient.

L. Renwart, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Autour d'Aristote. Louvain, Public. Univ., 1955, XXXII-596 p. 400 frs.

Auvray P. — *Initiation à l'hébreu biblique.* Tournai, Desclée & C^ie^, 1955, 272 p.

Barth K. — *Hegel.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, 54 p. 3,35 frs.

Bassette L. — *Le fait de la Salette 1846-1854.* Paris, Ed. du Cerf, 1955, x-420 p.

Battaglia F. — *La valeur dans l'histoire.* Paris, Aubier, 1955, 208 p. 525 frs.

Benjamin de la Trinité, O.C.D. — *Le Révérend Père Gabriel de sainte Marie-Madeleine, O.C.D.* Alost, Monastère des Carmélites déchaussées, 1955, 62 p.

Bible (La) et l'Orient. Paris, P.U.F., 1955, IV-146 p. 500 frs.

Boekraad A. J. — *The personal Conquest of Truth according to J. H. Newman.* Louvain, Nauwelaerts, 1955, 330 p. 180 frs.

Bordet L. — *Spiritualité du monde.* Strasbourg-Paris, Le Roux, 1955, 160 p.

Calcaterra M., O.P. — *De vicario adiutore.* Naples, D'Auria, 1955, 178 p. Broché : 1.400 lires ; relié, 1.900 lires.

Carnois A. — *Le drame de l'infériorité chez l'enfant.* Paris, Vitte, 1955, 424 p. 1.200 frs.

Chary Th. — *Les prophètes et le culte à partir de l'exil.* Paris-Tournai, Desclée & C^ie^, 1955, x-314 p. 150 frs belges.

Church (The) of Scotland. *Interim Report of the Special Commission on Baptism.* May 1955. Edinburgh, 2, George Street 121, Scotland, 54 p. 2 sh.

Cristiani (Chan.). — *Calvin tel qu'il fut.* Paris, Fayard, 1955, 254 p. 600 frs.

Daniélou J., S. J. — *Sainteté et action temporelle.* Paris-Tournai, Desclée & C^ie^, 1955, 62 p.

Daniel-Rops. — *L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme. Une ère de renouveau : La Réforme catholique.* Paris, Fayard, 1955, 570 p. 800 frs.

Dellepoort J. J. — *De priesterroepingen in Nederland.* La Haye, Uitgev. Pax, 1955, XVI-320 p., 4 cartes, 5 tableaux. 14,50 flor.

Dheilly J., Rosé A., Cornélis H., Brien A. — *Viens, Seigneur!* Bruges, Abbaye de Saint-André ; Bruxelles, Edit. de Lumen Vitae, 1955, 160 p.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Fasc. LXXVI. *Constantios-Crescence.* Paris, Letouzey, 1955, col. 769-1024.

Dictionnaire de Théologie catholique. Tables générales. Fasc. 4 : *Concordats-Dissimulation.* Paris, Letouzey, 1955, col. 753-1008.

Driver G. R. & Miles J. C. — *The Babylonian Laws.* Volume II. Oxford, Clarendon Press, 1955, x-426 p. 63 sh.

Dumeige G. — *Ives. Epître à Séverin sur la charité. Richard de Saint-Victor. Les quatre degrés de la violente charité.* Paris, Vrin, 1955, 206 p.

Duployé P. — *Rhétorique et parole de Dieu.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 112 p.

Engel E. — *Pour toi que la vie a meurtri... ce message d'espérance.* Louvain, Bibliotheca Alphonsiana, 1955, 142 p. 10 frs.

Fischer H. — *Einführung in den neuen Katechismus.* Fribourg-en-Br., Herder, 1955, VIII-100 p.

FRANZEN A. — *Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jahrhundert.* Munster, Aschendorff, 1955, 83 p. 4,50 marks.

GASNIER M., O.P. — *Je professe, je renonce, je m'attache.* Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1955, 112 p. 45 frs belges.

GEMELLI A., O.F.M. — *Saint François d'Assise et « ses petits pauvres ».* Paris, Lethielleux, 1955, 190 p. 500 frs.

GOLDAMMER K. — *Theophrast von Hohenheim genannt Paracelsus Sämtliche Werke. Theologische und Religionsphilosophische Schriften.* Band IV. *Auslegung des Psalters Davids.* Teil I. *Kommentar zu den Psalmen 75 (76) bis 102 (103).* Wiesbaden, Steiner, 1955, LIII-347 p. Br.: 38 DM; rel.: 44 DM.

GOLDBRUNNER J. — *Sainteté et santé.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 70 p.

HÄRING B. — *Das Heilige und das Gute.* Krailling vor München, E. Wewel, 1950, 318 p. 9,80 marks.

HAGE A., R.B. — *Les empêchements de mariage en droit canonique oriental.* Beyrouth, Monastère Saint-Basile, 1954, XL-332 p.

HAROUX H. & PRAET J. — *Psychologie des leaders.* Louvain, Nauwelaerts, 1955, 104 et 104 p. 90 frs.

HAUBST R. — *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck.* Munster, Aschendorff, 1955, XII-143 p. 9,80 marks.

HOFINGER J., S. J. — *Notre message.* Bruxelles, Lumen Vitae, 1955, 192 p. 66 frs.

HOFMANN G., S. J. — *Andreas de Santacroce advocatus consistorialis. Acta latina concilii Florentini.* Rome, Inst. Orient., 1955, LVI-288 p. 6.200 lires.

HUANT E. — *Le « credo » de Jean Rostand. Réponses et critiques.* Paris-Tournai, Desclée & C^ie^, 1955, 104 p.

JEAN CASSIEN. — *Conférences I-VII.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 282 et 74-277 p.

Kathol. Katechismus der Bistümer Deutschl. Fribourg, Herder, 1955, 288 p.

LACKO, M., S. J. — *Unio Užhorodensis ruthenorum carpaticorum cum Ecclesia catholica.* Rome, Inst. Orient. Stud., 1955, XX-280 p.

LE BRAS G. — *Etudes de sociologie rel.* I. Paris, P.U.F., 1955, XX-394 p. 1.500 frs.

LEENHARDT F.-J. — *Ceci est mon corps.* Neuch., Delachaux-Niestlé, 76 p. 3,85 frs.

LEMAIRE P. et BALDI D. — *Atlante storico della Bibbia.* Turin, Marietti, 1955, VIII-322 p., 394 ill., 12 cartes, 2 cartes dépliantes. 12.000 lires.

LEWY I. — *The Growth of the Pentateuch.* New-York, Bookman Associates, 1955, 288 p. 4,50 $.

LOPEZ MARTINEZ N. — *El Mas alla de los Niños.* Madrid, Difusora del Libro, 1955, 118 p.

LOVSKY F. — *Antisémitisme et mystère d'Israël.* Paris, A. Michel, 1955, 560 p. 1150 frs.

LUCE A. A. & JESSOP T. E. — *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne.* Edimbourg, Nelson, 1955, VIII-390 p. 30 sh.

MANZA A. — *Le rappresentazioni sacre nel Biellese.* Milan, Vita e Pensiero, 1955, 146 p. 800 lires.

MARROU H. — *Saint Augustin et l'augustinisme.* Paris, Edit. du Seuil, 1955, 192 p.

MARTÍNEZ F. G. — *De l'authenticité d'une philosophie à l'intérieur de la pensée chrétienne.* Madrid, Soc. « Francisco Suarez », 1955, 66 p.

MAYER S., O.S.B. — *Neueste Kirchenrechts Sammlung.* Band III: *1940-1949.* Fribourg-en-Br., Herder, 1955, VIII-512 p. 38 marks.

Mélanges Isidore Lévy. Bruxelles, Secrétariat des Edit. de l'Institut de Philol. et d'hist. orientales, 1955, XX-672 p. 600 frs.

MERKELBACH B., O.P. et DANTINNE G., O.P. — *De castitate et luxuria.* Bruxelles, La Pensée Catholique; Paris, Office général du livre, 1955, 176 p.

MERSENNE Marin. — *Correspondance.* IV: *1634.* Paris, P.U.F., 1955, XII-474 p. 2.000 frs.

MINON P. — *Le peuple liégeois. Structures sociales et attitudes religieuses.* Liège, Secrétariat Interparoissial, 1955, 128 p.

NEMEC L. — *Church and State in Czechoslovakia.* New York, Vantage Press, 1955, XIV-578 p. 5 $.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*